205614
Author, Hirsch, Samson Raphael (tr.)
Title Der Pentateuch. Vol.5
Comment.(O.T.) Bible
Coll. H.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

mment.(O.T.)
Coll.
H.

חמשה

חומשי תורה

חלק ה׳

ספר הדברים.

מתורגם ומבואר

מאת

הגאון כמהיר״ר **שמשון** בן כמהור״ר **רפאל הירש** פ״פ זלה״ה.
היה שומר משמרת הקדש בק״ק עדת ישורון בפ״פ דמ׳ יע״א.

מהדורא ו׳

20561A
11:9:96

פראנקפורט דמיין.
פערלאג פאן י׳ קויפפמאנן.
שנת תר״פ לפ״ק.

Der

Pentateuch.

Übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch,

Rabbiner der Syn.-Gem. „Israelitische Religionsgesellschaft" zu Frankfurt a. M.

Fünfter Teil: Deuteronomium.

Sechste Auflage.

Frankfurt am Main.

Verlag von J. Kauffmann.

1920.

Druck von M. Lehrberger & Co., Frankfurt a. M.-Rödelheim.

ספר

דברים

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/derpentateuchber05hirs

דברים א

1. אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה
אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּמִּדְבָּר
בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין־פָּארָן וּבֵין־תֹּפֶל
וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב׃
2. אַחַד עָשָׂר יוֹם מֵחֹרֵב דֶּרֶךְ
הַר־שֵׂעִיר עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ׃

Kap. 1. V. 1. Dies sind die Worte, die Mosche zu ganz Jisrael jenseits des Jardens gesprochen hat, in der Wüste, in der Öde, Suf gegenüber, zwischen Paran und Thofel, Laban, Chazeroth und Di-Sahab.

2. Elf Tagereisen vom Horeb, auf dem Wege des Gebirges Seir bis Kadesch Barnea.

Kap. 1. V. 1. אלה הדברים bezieht sich auf den ganzen Inhalt dieses fünften Buches. Wie die letzten Kapitel des vierten Buches dasjenige berichten, was Gott in Veranlassung der nun bevorstehenden Besitznahme des Landes und in Beziehung auf dieselbe durch Moses verordnete und anordnete, ist in dieses fünfte Buch das niedergelegt, was nun noch Moses an das Volk, aus dessen Mitte er nun zu scheiden im Begriffe war und das ohne seine Führung der Lösung seiner Aufgabe in dem in Besitz zu nehmenden Lande entgegen ging, gesprochen hat. Die hier folgenden Ortsbestimmungen scheinen die Örtlichkeit ganz genau nach ihrer geographischen Lage bestimmen zu wollen, wo Moses seine letzten hieniedigen Wochen unter seinem Volke gelebt, wo das Volk seinen Führer zuletzt in seiner Mitte gesehen, wo es zuletzt das lebendige Wort seines Moses vernommen. Je mehr jedes Wort dieser letzten Reden unseres gottgesandten Führers das Gepräge der ganzen Innigkeit seiner an seinem Volke und dessen Heileszukunft hangenden Seele trägt, je mehr sich darin das heiße Verlangen ausspricht, damit gleichsam seinen Geist und seine Seele seinem Volke für die prüfungsvolle Zukunft, die seiner wartet, mit hinauszugeben, und je weniger diese Örtlichkeit in der Wüste selbst durch irgend ein eigenes Merkmal kenntlich gewesen ist, umsomehr ist der Wunsch begreiflich, sie durch ihre Lage und Begrenzung der Erinnerung zu erhalten. Geht ja unser Moses von hinnen und kein Denkmal, keine Ehrensäule, kein irdisches Erinnerungszeichen bleibt von ihm zurück; nicht einmal sein Grab soll den Nachkommen zum äußeren Erinnerungsmittel werden. Die ganze leibliche Persönlichkeit unseres Moses schwindet mit seinem Tode. Nur die räumliche Stätte, die sein treues Wort an sein Volk zuletzt vernommen, wird dem Gedächtnis mit möglichster Präzision überliefert, auf daß, wenn ein später Enkel seines Volkes diese Stätte betritt, ihm die Örtlichkeit das Echo des treuen Mosiswortes entgegenbringe und ihn zur treuen Nachfolge in seinem Volke und für sein Volk begeistern möge. —

מול סוף, es ist nicht wahrscheinlich, daß hier unter סוף das סוף ים zu verstehen sei, das ja auch sonst nicht ohne das Kollektivnomen ים vorkommt. Es scheint vielmehr ein Ortsname zu sein. Kommt doch auch sonst תפל und לבן nicht weiter vor. Wenn nach einer Auffassung im ספרי alle diese Ortsnamen an Versündigungen erinnern, die sich das Volk auf seiner langen Wanderung durch die Wüste hatte zu Schulden kommen lassen, so ist es ja nicht unmöglich, daß Moses und das Volk bestimmten Örtern, welche die Ebene umschlossen, auf welcher Moses die letzten Wochen seiner irdischen Wallfahrt zur Belehrung und zu ermahnenden Ansprachen benutzte, eben diese von den nationalen Verirrungen zeugenden Namen erteilten, um gleichsam unter Vergegenwärtigung einer solchen Vergangenheit die ernstesten Vorsätze für eine reinere, treuere Zukunft zu wecken.

V. 2. אחד עשר יום. Die bezeichnete Örtlichkeit erreicht man vom Horeb in elf Tagereisen zum Gebirge Seir hin.

3. וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ אֲלֵהֶם׃

3. Es war im vierzigsten Jahr, im elften Monat am ersten des Monats, sprach Mosche nochmals zu Israels Söhnen es aus, wie alles ihm Gott für sie geboten hatte,

---

V. 3. כְּכֹל אשר וגו׳, nicht ויהי וגו׳ דבר משה וגו׳ ככל וגו׳, sondern ככל אשר וגו׳ צוה ד׳ אותו אלהם (siehe zu 4. B. M. 30, 1): er sprach nochmals nicht nur alles, was, sondern wie Gott alles geboten hatte, er sprach noch einmal in präzisen Sätzen die kurzen Normen des Gesetzes und die ausführlichen Modalitäten ihrer Ausführung, das „wie" aller Gesetze aus. Es ist dasselbe, was (V. 5) באר die Erläuterung des Gesetzes heißt. Diese Wiederholung und Erläuterung des Gesetzes liegt nicht in diesem fünften Buche vor. Weder Wiederholung noch Erläuterung der bereits in den vorangehenden Büchern schriftlich niedergelegten Gesetze bildet den Hauptcharakter des Inhalts dieses fünften Buches. Von den hundert und einigen Gesetzestiteln, die in diesem Buche enthalten sind, sind mehr als siebzig durchaus neu, in den früheren Büchern nicht enthalten: שמע, לא תחחתן, אסור הנאה של ע״ז, ברכת המזון, והיה אם שמוע, ברכות וקללות: על הר גריזים ועיבל, לא תעשון כן לד׳, שמה תביאו, איסור במה, לא תוכל לאכול בשעריך, שחיטה, ועשית עלתיך הבשר והדם, לא תוסיף, ולא תגרע, נביא שקר, מסית, עיר נדחת, מעשר עני, שמטת כספים, צדקה, סנהדרין אשרה, יחיד שעבר ע״ז, עדות, מצות המלך, זקן ממרה, ראשית הגז, משמרות כהונה, נביא אמת, הסגת גבול, עדים זוממים, חזרה מערכי מלחמה, קריאת שלום במלחמה, לא השחית, עגלה ערופה, יפת תאר, בכורה, בן סורר, לא תלין, כלי גבר על אשה, שלוח הקן, מעקה, חרישה בשור והמור, מוציא שם רע, אשת איש, נערה מאורסה, אתם, לא יקח אשת אביו, פצוע דכה, ממזר, עמיני ומואבי, אדומי, מצרי, קדוש מחנה, הסגרת עבד, קדשה, אתנן ומחיר, פועל בכרם, גט, מחזיר גרושתו, נקי לביתו, משכון, אבות על בנים, מלקיח, לא תחסום, יבום, חליצה זכירת עמלק, בכורים, ודוי מעשר, כתיבת התורה על אבנים, הקהל, כתיבת ס״ת sind Gesetzesbestimmungen, die sich keineswegs als bloße Wiederholungen oder Erläuterungen bereits in den vorhergehenden Büchern enthaltener Gesetze darstellen.

Dagegen erscheinen: מצות הדיינים, עשית פסל, עשרת הדברות, איבור ע״ז, ליראה ולאהבה את ד׳, עבודה זרה, בשר תאוה, איסור דם, אבר מן החי, לא תתגדדו, מאכלות אסורות, קרחה, מעשר שני, בכור, פסח, שבועות, סוכת, מצבה, בעל מום, מולך, נחש וכשוף, תמים תהיה, רוצח בשוגג, השבת אבדה, שעטנז, ציצת, רכיבת, נדר, גנב נפש, צרעת, השבת עבוט, עשק שכיר, מטה משפט, חבול בגד, שכחה פאה עוללת, צדק משקלות, als Wiederholung bereits in den früheren Büchern enthaltener Gesetze, und wäre zur Würdigung der Tendenz dieses fünften Buches die Frage zu lösen, warum jene neuen Bestimmungen erst hier ihre Zusammenstellung erhielten und warum aus der Gesamtwiederholung des ganzen Gesetzes gerade diese zur nochmaligen schriftlichen Fixierung gelangten.

Vielleicht ist die Betrachtung einer dieser Gesetzesgruppen, die sich als teilweise Wiederholung darstellt, geeignet, uns einen Schlüssel zur Lösung dieser Frage zu bieten. Kapitel 16, 1—17 werden die Festfeiergesetze wiederholt. Allein auf den ersten Blick fällt es auf, daß nur פסח, שבועות, סוכת in dieser Wiederholung genannt sind, und ein Vergleich mit dem Festkapitel (3. B. M. 23) läßt die Erwähnung von שבת, ר״ה, י״כ und שמיני עצרת vermissen. Diese vier Nichterwähnten haben nun das Gemeinsame, daß sie ihrer wesentlichen Bedeutung nach rein aus unserer Beziehung zu Gott, ja, zunächst aus Beziehungen des Individuums zu Gott entspringen; sie haben daher auch

in der Wüste ihre wesentlichste Verwirklichung voll zu finden vermocht, und wird deren Erfüllung durch die bevorstehende Niederlassung im Lande kaum wesentlich berührt. Anders ist dies mit פסח, שבועות, סוכה. Die eine Seite ihrer Bedeutung, die Beziehung zum Boden und dessen jahrzeitlicher Entwickelung, wird doch erst nunmehr zur Geltung kommen; ja das סוכה-Fest wird selbst mit der historischen Beziehung seines „Hüttenlebens" als Erinnerung an das Hüttenleben in der Wüste erst zu Begriff und Bedeutung nach dem Übergang aus diesem Hüttenleben in Land und Stadt gelangen, wie es denn auch wohl schwerlich mit seiner מצות לולב in der Wüste zu erfüllen gewesen sein mag; für alle drei endlich tritt die bedeutsame Wanderpflicht der Gesamtnation, sich um das gemeinsame Gesetzesheiligtum als nationalen Mittelpunkt zu sammeln, ja naturgemäß erst mit der Dezentralisierung der Nation im Lande in volle Verwirklichung ein, während in der Wüste sich die Nation immer um diesen Mittelpunkt vereinigt fand. Es liegt daher die Annahme sehr nahe, daß bei der Wiederholung und Erläuterung des Gesamtgesetzes in den letzten Wochen vor dem Eintritt ins Land nicht שבת, ר"ה, י"כ und ש"ע, wohl aber פסח, שבועות, סוכה zur nochmaligen schriftlichen Fixierung im Hinblick auf den Einfluß gelangten, den die mit Besitznahme des Landes eintretenden Umstände auf deren Verwirklichung zu üben geeignet waren. Dem entsprechend sind auch eben die beiden Momente, welche bei diesem wiederholten schriftlichen Gebote der פסח-, שבועות- und סוכה-Feste in den Vordergrund treten: die Jahreszeitbeziehungen mit der dadurch bedingten Regulierung des ganzen Kalenders: שמור את חדש האביב, מהחל חרמש בקמה, באספך מגרנך ומיקבך, und die Konzentrierung aller Festfeier in dem von Gott erwählten Mittelpunkt: וזבחת פסח וגו', במקום אשר יבחר וגו', לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך וגו', כי אם אל המקום וגו', ובשלת ואכלת במקום וגו', ושמחת לפני ד' אלקיך במקום אשר יבחר וגו', שבעת ימים תחוג וגו', במקום וגו', שלש פעמים יראה וגו'.

Betrachten wir nun aus demselben Gesichtspunkte den ganzen übrigen Gesetzesinhalt dieses Buches, so sind zuerst die wiederholten Warnungen vor ע"ז und allen damit zusammenhängenden Verirrungen durch die mit dem Eintritt in das Land sofort beginnende Berührung mit dem polytheistischen Unwesen der kanaanitischen Bevölkerung von selbst gegeben, so: עיר נדחת, מסית, איסור הנאה של ע"ז, לא התחתן, אשרה, יחיד שעבד ע"ז, נחש וכשוף, מולך, לא תתגודו, איבוד ע"ז, עשית פסל, מצבה.

Ferner: die nach Moses Hintritt zu schaffende nationale Leitung und vom höchsten Centralpunkte aus durchs ganze Land zu organisierende Gerichtsbarkeit: סנהדרין, מלך, צדק משקלות, מלקות, נביא שקר und נביא אמת, עדים זממים, וקן ממרה, שופטים, לא תהיי קדשה.

Daß die zunächst die Kriegsführung berührenden Gesetze wie קריאת משוח מלחמה, נקי לביתו, קדוש מחנה, יפת תואר, לא תשחית, שלום, כתיבת התורה על האבנים, ברכות וקללות על הר גריזים ועיבל sich eben jetzt der besonderen Aufzeichnung darboten, liegt auf der Hand. Ebenso die mit der bevorstehenden Dezentralisierung der Nation über das ganze Land eintretende Gestattung von בשר תאוה, womit zugleich die שחיטה und die Beachtung aller Speisegesetze der Gewissenhaftigkeit eines jeden Mannes aus dem Volke überantwortet sind, erklärt hinreichend die Niederschreibung, beziehungsweise schriftliche Wiederholung der מצות שחיטה, des איסור דם, אבר מן החי, und des מאכלות אסורות-Kapitels, sowie dem gegenüber die die Hörigkeit zum Centralheiligtum wahrenden und befruchtenden Gesetze בכורים, לא תוכל לאכול בשעריך, שמה תביאו, איסור במה, מעשר שני, ורוי מעשר. Allein mit dem Übergang aus der direkten göttlichen Leitung und Fürsorge in der Wüste in die normalen menschengesellschaftlichen Zustände im Lande dürften so tief umwandelnde Veränderungen auch in dem sozialen Volksleben bevorgestanden sein, daß sich hieraus hinlänglich die erste Niederschreibung oder die nochmalige schriftliche

Hervorhebung einer ganzen Reihe sozialer Gesetze erklärt. So z. B. das ganze ausführliche צדקה-Gesetz, das Gesetz über מעשר עני, שמטה כספים, פועל בכרם, die in diesem Buche zuerst in Schrift vorliegen, sowie die wiederholt gebotenen Pflichten gegen Arme und Unbemittelte, wie: השבה עבוט, עשק שכיר, חבל בגד, רביה, שכחה פאה עוללת. Während der ganzen Wanderung in der Wüste, wo für Wohnung, Kleidung und alle Lebensbedürfnisse Gottes Fürsorge eintrat, gab es keinen Armen, kaum vielleicht einen Taglöhner. Erst mit dem Betreten normaler, die Menschenexistenz der Produktion und dem Verkehre der Menschen überweisender Verhältnisse traten Vermögensunterschiede und der Menschenhülfe harrende Stufen der Bedürftigkeit ein. In der Wüste, wo jeder alles und nur das Nötige hatte, gab es für צדקה kein Bedürfnis und keine Möglichkeit. So z. B. ferner wurde erst mit dem Hinaustreten aus der unmittelbaren Gottesfürsorge in die oben bezeichneten normalen Zustände der Mann in Wahrheit der Versorger der bürgerlichen Existenz seines Weibes und seines Hauses. In der Wüste fehlte diese wesentliche Seite der bürgerlichen Beziehung der Ehe. Erst im Lande trat die Ehe in ihre volle Bedeutung auf sozialrechtlicher Grundlage ein. Während daher in den früheren Büchern bereits die die physiologischen und ethischen Seiten des ehelichen Geschlechtslebens bedingenden und regelnden Gesetze auch schriftlich niedergelegt sind, blieb die schriftliche Fixierung der das Eingehen und Auflösen der Ehe regelnden Normen, קידושין, גירושין, פצוע דכה, ממזר, עמוני ומואבי, מצרי, אדומי, sowie die mit der bürgerrechtlichen Seite des Familienlebens enge zusammenhängenden מצות יבום und משפט בכורה, der Wiederholung des ganzen Gesetzes vor dem Eintritt in das Land vorbehalten. Wie uns dünkt, bieten sich diese das Erscheinen dieser Gesetzesgruppen in diesem fünften Buche normierenden Gesichtspunkte so klar und ungezwungen dar, und es sind die hier zur allgemeinen Besprechung herausgegriffenen Gesetze so sehr die bedeutende Mehrzahl, daß wir nicht fehl zu gehen glauben, wenn wir auch bei den übrigen Gesetzen bei näherem Eingehen einen ähnlichen Gesichtspunkt als maßgebendes Motiv erwarten zu dürfen meinen.

Während aber so bei der Gesamtwiederholung der Gesetzgebung nach bestimmten Gesichtspunkten einzelne Gesetzesgruppen zur wiederholten oder erstmaligen und ganz eigentlich für diesen Zeitpunkt vorbehaltenen Niederschreibung gelangten, ist uns die Einleitung, mit welcher Moses הואיל באר את התורה, die nochmalige Erläuterung des ganzen Gesetzes begann, vollständig mitgeteilt. Denn eben diese, die ersten elf Kapitel umfassenden einleitenden Reden wollen die Grundanschauungen, Gesinnungen und allgemeinen Pflichten Gott und seinem Gesetze gegenüber, getragen von einem Rückblick auf die nun zum Abschluß kommende, erfahrungsreich Gott offenbarende Vergangenheit für ewige Zeiten aus Moses Mund gesprochen niederlegen, welche jüdische Geister und Gemüter immer aufs neue sich aneignen und dadurch als treubegeisterte Söhne für den Gottesbund im Gottesbunde erstehen mögen. Es sind das die Gesinnungen der יראת ד' und דבקות בד', und אהבת ד', getragen von den Grundgedanken der אהדות ד' im theoretischen und praktischen Bewußtsein. Es ist die למוד התורה-Verpflichtung für jedermann im Volke und das ושננתם לבניך für jeden jüdischen Vater gegen sein Kind, sowie die Unverbrüchlichkeit und Unabänderlichkeit des überlieferten Gesetzes in לא תוסיף ולא תגרע. Gleichzeitig sind diesen Vorreden Moses zu dem Gesetze, die so ganz eigentlich Moses Vermächtnis für sein Volk bilden, diejenigen Gebote einverleibt, die jedes jüdische Individuum überall hin in aller Vereinzelung begleiten und noch heute unsere steten Erzieherinnen für Gott und unsere Pflichten sind, wie קריאת שמע, והיה אם שמוע, מזוזה, ברכת המזון und später in dem Festkapitel zugleich täglich זכירת יציאת מצרים, sowie auch ציצת und שעטנז nochmals schriftlich auftreten. Geht ja das Volk aus dem bisherigen Einfluß von der Centralleitung aus in eine Vereinzelung über, wo mehr als je dem jüdischen Sohne die stete Mahnung an seinen Beruf von nöten ist,

4. אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן וְאֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן אֲשֶׁר־יוֹשֵׁב בְּעַשְׁתָּרֹת בְּאֶדְרֶעִי׃

4. nachdem er den König des Emori Sichon geschlagen hatte, der in Cheschbon wohnte, und Og, den König des Baschan, der in Aschtaroth in Edrei wohnte.

5. בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר׃

5. Jenseits des Jardens im Lande Moab fing aber Mosche, indem er das Gesetz erläuterte, also an:

6. יְהוָה אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב־לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה׃

6. Gott, unser Gott, hat zu uns in Choreb gesprochen: Ihr habt genug an diesem Berge geweilt,

---

und jedem selbst sein Kleid zu einem Prediger jüdischer Menschenpflicht und sittlichen Mannesadels werden soll. —

Fassen wir das alles zusammen, so glauben wir nicht fehl zu gehen, wenn wir in diesem fünften Buche ein Kompendium derjenigen Gesetze erblicken, deren Vergegenwärtigung den Gesetzesautoritäten, sowie jedem einzelnen im Volke eben bei dem nun bevorstehenden Übergang aus der Wüste in das Land ganz besonders notwendig war, deren schriftliche Niederlegung für diese Zusammenstellung vorbehalten blieb oder deren schriftliche Wiederholung für diesen Zweck wesentlich erschien. Wenn man daher dieses Buch herkömmlich unter dem Namen משנה תורה begreift und hierunter: „Wiederholung des Gesetzes" versteht, so kann dies nicht in der Ansicht verstanden sein, als ob der schriftliche Inhalt dieses fünften Buches eine Wiederholung der bereits in den früheren Büchern schriftlich enthaltenen Gesetze wäre. Wir haben gesehen, daß bei weitem der größere Teil der in diesem Buche vorliegenden Gesetze hier zum ersten Male niedergeschrieben ist. Vielmehr kann diese Bezeichnung „Wiederholung" nur dahin als eine zutreffende erscheinen, daß dies Buch von der mündlichen nochmaligen Wiederholung und Erläuterung des Gesamtgesetzes berichtet, mit welcher Moses seine Thätigkeit für sein Volk auf Erden beschloß, und aus welcher die Gesetze, die in diesem Buche enthalten sind, teils zur erstmaligen, teils zur wiederholten Niederschreibung gelangten.

V. 5. הואיל משה באר וגו׳ (siehe zu V. 3). הואיל hat oft das tempus finitum nach sich, so: כי הואיל הלך (Hosea 5, 11), ולו הואלנו ונשב (Josua 7, 7), הואל קח (Könige II. 5, 23) und sonst. Wie bereits zu V. 3 bemerkt, sind in den ersten elf Kapiteln dieses Buches die „Vorreden" enthalten, mit welchen Moses die Wiederholung und Erläuterung des Gesamtgesetzes „einleitete". Der erste Abschnitt dieser einleitenden Vorreden (Kap. 1, 6 bis 3, 22) hat als Grundgedanken die Tendenz, an der Hand der gemachten Erfahrungen dem Volke die Überzeugung einzuprägen, daß auch zur Bezwingung der Völker und zur Eroberung ihres Landes Israel nicht Kriegsrüstung und Kriegstüchtigkeit, sondern hingebungsvoller Pflichttreue gegen Gott in Erfüllung seines Willens bedarf, und dieser Gehorsam gegen Gott, der im Frieden unsere einzige Aufgabe bildet, auch im Völkerkampfe allein genügt, allen entgegenstehenden Mächten zu obsiegen. Mit dem Gehorsam gegen Gott vermögen wir alles, ohne ihn nichts. Nicht als ein Volk der Macht und der Kriegskunst, sondern als das Volk des göttlichen Sittengesetzes soll Israel seinen völkergeschichtlichen Gang antreten. Auf diesem Gange ist Israels Sieg und Unterliegen gleich sehr eine Dokumentierung dieses gegen alle andere Völkerentwickelung protestierenden Faktums.

V. 6. בחרב, die ganze Gegend um den Sinai heißt Horeb. So: ויבא אל הר האלקים חרבה (2. B. M. 3, 1), ויפגשהו בהר האלקים. רב לכם שבת בהר הזה. Vergl.

7. פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי וְאֶל־כָּל־שְׁכֶנָיו בָּעֲרָבָה בָהָר וּבַשְּׁפֵלָה וּבַנֶּגֶב וּבְחוֹף הַיָּם אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַלְּבָנוֹן עַד־הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר־פְּרָת׃

7. wendet euch und ziehet nun und gehet ein in das Gebirge des Emoriten und zu allen dessen Anwohnern in der Öde, im Gebirge, in der Niederung, im Süden und an der Meeresküste, in das Land des Kenaaniten, und den Libanon bis zum großen Strome, dem Strome Perath.

(2. B. M. 4, 27). Es begreift übrigens הר nicht nur den Berg im engeren Sinne, sondern die ganze Terrainerhebung, von welcher der Berg die höchste Gipfelung bildet, woher ja auch הר überhaupt: Hochland, im Gegensatz zu שפלה Niederung, Tiefland (V. 7). בהר הזה heißt daher ganz füglich: in der Umgebung dieses Berges, in dieser Berggegend. — רב לכם וגו׳: der Zweck, zu welchem ihr auf eurem Zuge aus Egypten in das verheißene Land zuerst an diesen Berg geführt worden und dort weilen solltet (2. B. M. 3, 12), ist bereits genügend erreicht. Es ist euch hier das Gesetz geworden, mit dessen Hinnahme, Aufnahme und Annahme ihr in den „Dienst Gottes" getreten seid, und ihr habt euch hinlänglich mit dem Gesetze vertraut gemacht und ihm das Gesetzesheiligtum in eurer Mitte errichtet, so daß euch nichts mehr fehlt, um nunmehr in das Land zu ziehen, das keine andere Bestimmung hat, als Boden der Verwirklichung dieses Gesetzes zu werden.

V. 7. פנו וגו׳. Erwägen wir, daß בערבה בהר ובשפלה בנגב ובחוף הים offenbar eine topographische Beschreibung des kanaanitischen Landes nach der Terrainverschiedenheit seiner Gebietsteile ist, wie dies sodann summarisch als ארץ הכנעני u. s. w. zusammengefaßt wird; dieses ortbeschreibende בערבה u. s. w. aber ebenso offenbar sich auf das vorangehende הר האמרי ואל כל שכניו bezieht: so ergiebt sich daraus, daß hier הר האמרי וכל שכניו das ganze Land bezeichnet, in welches sie einziehen sollen. In der That, so wie כנעני im engeren Sinne nur eine der Palästina bewohnenden Völkerschaften bezeichnet, in weiterem Sinne jedoch das ganze Land ארץ כנען genannt wird, so finden wir auch אמרי, obgleich an sich nur eine der palästinensischen Völkerschaften, als Repräsentanten aller und das Land als ארץ האמרי genannt (siehe Amos 2, 9 u. 10; so auch Verse 20 und 27). Die emoritische Bevölkerung war eben auf dem Einzug durch die Wüste die erste palästinensische Völkerschaft, auf welche Israel stieß, und konnte daher das ganze Land sehr wohl vollständig unter הר האמרי ושכניו begriffen und auch schlechtweg: ארץ האמרי genannt werden. בערבה: aus Kap. 3, 17 u. 11, 30 ist ersichtlich, daß diesseits und jenseits des Jordans die Umgegend des toten Meeres, welches selbst ים הערבה heißt, unter ערבה begriffen wird. So auch die Umgegend von Jericho: ערבות ירחו (Jos. 5, 10 und sonst). Es ist übrigens nicht leicht, die Bedeutung von ערבה festzustellen. Während es in den Büchern der Propheten offenbar einen mit „Wüste" synonymen Begriff bezeichnet, z. B. Jirmija 6, 6: המוליך אותנו במדבר בארץ ערבה ושוחה וגו׳, so kommt es doch neben מדבר und ישימון als örtliche Bezeichnung eines besonderen Terrains vor. Sam. I. 23, 24: במדבר מעון בערבה אל ימין הישימון. Im Siphri wird ערבה als מישור של יער, Waldebene erklärt. — שפלה ist die Niederung, die Tiefgegend zu Seiten eines Gebirges. So Josua 11, 16: הר ישראל ושפלתה.

In ערבה, הר, שפלה, נגב, חוף הים scheint das ganze Land nach seinen topographischen Bestandteilen bezeichnet zu sein, ערבה: die Jordanebene, הר: das in der Mitte von Nord nach Süd sich erstreckende Hochland, שפלה: die Abdachungen zu beiden

8. רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת־הָאָרֶץ בֹּאוּ וּרְשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵיכֶם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם וּלְזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם׃

8. Siehe, ich habe vor euch das Land gegeben; gehet ein und nehmet das Land in Besitz, welches Gott euren Vätern Abraham, Jizchak und Jakob zugeschworen hat, es ihnen zu geben und ihren Nachkommen nach ihnen.

9. וָאֹמַר אֲלֵכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר לֹא־אוּכַל לְבַדִּי שְׂאֵת אֶתְכֶם׃

9. In jener Zeit sagte ich euch: Ich kann nicht allein euch tragen,

10. יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הִרְבָּה אֶתְכֶם וְהִנְּכֶם הַיּוֹם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לָרֹב׃

10. Gott, euer Gott, hat euch vermehrt, und ihr seid jetzt wie die Sterne des Himmels an Menge.

Seiten, נגב: das Tiefland im Süden, חוף הים: die Meeresküste im Westen. So wird auch Josua 11, 16 das von Josua eroberte Land beschrieben: ההר ואת כל הנגב ואת כל ארץ הגשן ואת השפלה ואת הערבה ואת הר ישראל ושפלתה (vergl. ebenso daselbst 12, 8). Es fehlt dort חוף הים, die Mittelmeergegenden, das Land der Philister, das eben von Josua noch unerobert geblieben war. Im ספרי werden unter שכניו des Emoriters Amon und Moab und das Gebirge Seir verstanden. Es wäre sodann, wie der Kommentar זרע אברהם daselbst bemerkt, der Ausschluß der Gebiete Ammon, Moab und Edom von Israels Besitznahme erst nach der Kundschaftsversündigung und in Folge derselben bestimmt worden, ursprünglich jedoch hätten auch diese Gebiete Teile des Israel bestimmten Landes bilden sollen, wie denn auch in Midrasch Rabboth zu 1. B. M. 15, 19 unter den ursprünglich verheißenen und noch erst der Zukunft vorbehaltenen קיני קנזי וקדמני Ammon, Moab und Edom verstanden werden, deren Gebiet bei der einstigen Restauration dem jüdischen Lande einverleibt sein werde. So Jesaias 11, 14: אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם. ארץ הכנעני faßt das Genannte in einen Begriff zusammen. והלבנון: das palästinensische Gebirgsland ist eigentlich selbst nur der südliche Ausläufer des Libanons. Hier wird nun der ganze Libanon hinauf bis zum Euphrat mit in das ursprünglich verheißene Gebiet begriffen (siehe 1. B. M. 15, 18).

V. 8. ראה נתתי לפניכם וגו' באו ורשו, ohne Schwertstreich, אין אתם צריכין לכלי זין hätte Israel, wenn es dem Ideale seiner Bestimmung entsprochen hätte, das Land in Besitz nehmen sollen (ספרי; — siehe 2. B. M. 23, 27 f.).

V. 9. ואמר אלכם בעת ההיא. So auch V. 18: ואצוה אתכם בעת ההיא: in jener Zeit, in welcher ihr zur Besitznahme eines von mächtigen, kriegserfahrenen Bevölkerungen bewohnten Landes schreiten solltet, habe ich euch nicht in Waffen geübt, nicht Kriegs- und Schlachtenplan studieren, nicht Rüstung und Kriegsmaterial vervollständigen lassen, nicht Kriegshauptleute und Führer bestellt; auch in dem Momente bevorstehender Völkerbezwingung und Ländereroberung solltet ihr nur ein Anliegen, die treueste und gewissenhafteste Verwirklichung des göttlichen Gesetzes in eurem inneren Kreise kennen. Die Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes genügt, um die Welt zu bezwingen. Es entspreche Israel nur dem Ideale seiner göttlichen Bestimmung und überlasse seine äußere Weltstellung — Gott. בעת ההיא: in der V. 6 besprochenen Zeit ihres Verweilens am Horeb. לא אוכל לבדי שאת אתכם (vergl. 2. B. M. 11, 11 u. 14). Es umfaßt dies die Lösung der Gesamtaufgabe, die aus der Moses obliegenden Führung des Volkes erwuchs und welche V. 12 nach deren einzelnen Seiten vergegenwärtigt wird.

V. 10. ככוכבי וגו'. Wie man beim Anblick des gestirnten Himmels nur den Eindruck der Unermeßlichkeit gewinnt und nicht daran denkt, die einzelnen Sterne zu

11. יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם יֹסֵף עֲלֵיכֶם כָּכֶם אֶלֶף פְּעָמִים וִיבָרֵךְ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם:

11. Gott, der Gott eurer Väter, möge euch noch hinzugeben tausendmal so viel als ihr jetzt seid, und möge euch segnen, wie er es euch ausgesprochen.

שני 12. אֵיכָה אֶשָּׂא לְבַדִּי טָרְחֲכֶם וּמַשַּׂאֲכֶם וְרִיבְכֶם:

12. Wie soll ich allein eure Mühe, eure Last und euren Streit tragen!

13. הָבוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וּנְבֹנִים וְיֹדְעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וַאֲשִׂימֵם בְּרָאשֵׁיכֶם:

13. Gebet euch Männer, weise und einsichtige und euren Stämmen bekannt, so will ich sie an eure Spitze stellen.

---

zählen, den Eindruck macht auch ihr, wenn man euch in eurer Gesamtheit überblickt. Hat doch auch die Geschichte der Menschheit nicht viel Gelegenheit geboten, ein ganzes Volk, sechsmalhunderttausend Männer, an drittehalb Millionen Seelen in einer Örtlichkeit zusammen zu überblicken. Die Veranschaulichung der ungezählten Volksmenge durch die vergleichende Hinweisung auf die ungezählte Sternenmenge dürfte jedoch auch zugleich der irrigen Auffassung vorbeugen sollen, als ob das Volk in seiner Gesamtheit also als eine ungezählte Masse begriffen werden sollte, innerhalb deren der einzelne seine Bedeutung verlöre. Wie bei der ungezählten Sternenmenge, behält gleichwohl jeder einzelne seine selbständige Bedeutung, ist „eine Welt für sich", in eigenem Werte Augenmerk der göttlichen Sendung und Waltung (siehe zu 1. B. M. 15, 5).

V. 12. טרחכם ומשאכם וריבכם. טרח, im Talmud sehr gewöhnlich: die Mühe; in תנ"ך noch Jesaias 1, 14: היו עלי לטרח und Job 37, 11: אף ברי יטריח עב, wo es das Auseinanderzwängen eines dichten Gewölkes durch den Lichtstrahl bedeutet, der das eben als dicke Wolkenmasse Dastehende als lichtumsäumte Duftwölkchen umherstreut, יפיץ ענן אורו. טרה bedeutet im Rabbinischen auch ein starkes in Bewegung setzen, erschüttern. טריה (Baba Bathra 18 a und Chulin 45 b). טרח ist hier die anstrengende Thätigkeit, משא das aufreibende, Geduld herausfordernde Ertragen (vergl. speziell 4. B. M. 11, 11 u. 14), welches beides unausgesetzt die Moses obliegende Gesamtleitung und Belehrung des Volkes bedingt. Wenn dazu noch ריבכם die einzelnen Streitsachen hinzukommen, deren Schlichtung Moses allein obliegen sollte, so übersteigt dies die Kräfte selbst eines Moses. Im ספרי wird טרחכם und משאכם auf die Erschwerung bezogen, die das Richter- und Führeramt durch die besonderen Charaktereigentümlichkeiten des Volkes erlitten, und zwar טרחכם auf den querulierenden Sinn der Prozeßführenden, משאכם auf den Hang zu ironischen Witzeleien über das persönliche Thun und Lassen des Führers, was nicht wenig seine Autorität zu untergraben geeignet gewesen wäre, wenn ihm nicht Moses ענוה mit völligem Ignorieren begegnet wäre.

V. 13. הבו לכם וגו': gebet euch, oder: gebet für euch her, d. h. wählet und nennet mir aus eurer Mitte, חכמים: Männer, die die gegebenen gesetzlichen Normen kennen, ונבונים: und die die Fähigkeit haben, aus dem Gegebenen das Richtige zur Entscheidung vorliegender Fälle zu folgern (siehe zu 1. B. M. 41, 33 und 2. B. M. S. 363). וידעים לשבטיכם, deren Charakter euch bekannt ist. Ihre חכמה und בינה könnte auch ich durch Prüfung erkennen, allein ihr sittlicher Charakter läßt sich nur aus ihrem Leben erkennen, der ist nur denen bekannt, die mit ihnen umgehen. Darum kann ich sie nur auf euren Vorschlag ernennen. In diesem ידועים לשבטיכם sind alle die sittlichen Charakteranforderungen begriffen, die Jithros יראי אלקים אנשי אמת שנאי בצע (2. B. M.

14. Da antwortetet ihr mir und sagtet: Gut ist das, was du zu thun gesprochen.

15. Da nahm ich die Häupter eurer Stämme, weise und erkannte Männer, und gab sie zu Häuptern über euch, Fürsten aus tausenden, Fürsten aus hunderten, Fürsten aus fünfzigen und Fürsten aus zehnen und Aufseher über eure Stämme.

16. In jener Zeit nahm ich eure Richter in Pflicht und sagte: Höret

14. וַתַּעֲנוּ אֹתִי וַתֹּאמְרוּ טוֹב־ הַדָּבָר אֲשֶׁר־דִּבַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת׃

15. וָאֶקַּח אֶת־רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וִידֻעִים וָאֶתֵּן אוֹתָם רָאשִׁים עֲלֵיכֶם שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי מֵאוֹת וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת וְשֹׁטְרִים לְשִׁבְטֵיכֶם׃

16. וָאֲצַוֶּה אֶת־שֹׁפְטֵיכֶם בָּעֵת

18, 21) spezieller angab, während die hier genannte חכמה ובינה unter die dort geforderte Tüchtigkeit אנשי חיל fällt. Charakteristisch ist es, daß Jithro in seinem Vorschlag an Moses die Rechtschaffenheit des Charakters in den Vordergrund stellt, Moses in seinem Antrage an das Volk die geistigen Eigenschaften der zu Richtern zu wählenden Männer. Es dürfte damit die Thatsache gegeben sein, daß in Wahrheit, also in der Anschauung eines Moses und Jithro, Charaktertüchtigkeit: Gottesfurcht, Wahrheitsliebe und Eigennutzhaß in viel höherem Grade die Rechtsprechung als Gelehrtheit und Scharfsinn bedingen. Die Volksanschauung sucht aber vor allem in dem Richter den gelehrten und klugen Mann. In der That sind ja auch in der späteren jüdischen Gerichtspraxis für gewöhnliche civilrechtliche Sachen je drei einfache rechtschaffene Männer aus dem Volke שלושה הדיוטות, zur Rechtsprechung kompetent, und war bei der im Volke verbreiteten Gesetzeskunde die Voraussetzung möglich, daß unter je dreien אי אפשר דליח בהו חד דגמיר, jedenfalls einer sein werde, der die nötige Rechtskunde besitze (Sanhedrin 3 a). ואשימם בראשיכם: wenn sie einmal auf euren Vorschlag durch mich an eure Spitze gestellt sind, dann ist allerdings ihre Autorität ein durch mich „Gesetztes" und nicht mehr eurem Belieben überlassen. Dann ist ihre Autorität wie das Gesetz selbst, אשר „שם" משה לפני בני ישראל (Kap. 4, 44). In der Achtung eurer „Vorgesetzten" achtet ihr die Autorität, die sie „eingesetzt", und euch selber, aus deren Mitte sie hervorgegangen.

V. 15. ואקח את ראשי שבטיכם וגו' ואתן אותם ראשים עליכם, die Männer genossen schon durch ihre Persönlichkeit das allgemeine Vertrauen, wodurch sie bereits die „Häupter der Stämme", die ersten, Einflußreichsten im Volke waren. Sie wurden jetzt „ראשים עליכם", erhielten eine übergeordnete Stellung, eine durch Moses verliehene, ihnen „erteilte" vom Volke zu achtende Autorität. Diese Thatsache, daß nur ראשי השבטים durch Moses zu ראשים על השבטים gesetzt wurden, dürfte in aller Folgezeit der jüdischen Gerichtspraxis ihre Fortsetzung in der Norm gefunden haben, nach welcher die vollkommene richterliche Autorität an zwei Bedingungen sich knüpft: מומחה לרבים und נטילת רשות, die vorgängige, auf Anerkennung der gesetzwissenschaftlichen und Charaktertüchtigkeit beruhende „Erprobtheit im Volke", und sodann die Autorisation von der höchsten Nationalrepräsentanz, ריש גלותא in בבל oder נשיא für ארץ ישראל (siehe Sanhedrin 9 a). — שרי אלפים siehe zu 2. B. M. 18, 21.

V. 16. ואצוה את שפטיכם. ואצוה steht hier in seiner ganz eigentlichen mit צבא verwandten Bedeutung: jemanden auf seinen Posten anweisen, ihn für ein an-

הַהָיא לֵאמֹר שָׁמֹעַ בֵּין־אֲחֵיכֶם וּשְׁפַטְתֶּם צֶדֶק בֵּין־אִישׁ וּבֵין־אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ׃

zwischen euren Brüdern und bringet das Recht durch euer Urteil zur Geltung zwischen jedem und seinem Bruder und seinem aus der Fremde ihm Gekommenen.

---

gewiesenes Amt in Pflicht nehmen. So Kap. 3, 28: וצו את יהושע וחזקהו. Sam. II. 6, 21: לצוות אותי נגיד (siehe 1. B. M. S. 38). Es geht daher über die folgenden Sätze hinaus, die nur als spezielle Teile jener allgemeinen Verpflichtung hervorgehoben sind. So Sanhedrin 7 b: הוסף מקל ורצועה תהא, ואצוה, כנגר זרין, nach daselbst: שלא להטיל אימה על הצבור לרדתם יותר מדאי, die eingeräumte richterliche Gewalt nicht zu abschreckender Härte zu mißbrauchen, und daselbst 8 a: אזהרה לדיין שיסבול את הצבור, die Mühseligkeiten des Amtes und selbst Ausschreitungen der Volksgemeine mit Geduld zu ertragen, wissen, daß der Richter zum „Erzieher" des Volkes bestellt und von ihm die Geduld erwartet wird באשר ישא האומן את היונק. So auch ספרי z. St.: אמרתי להם הוו מתונים בדין שאם בא דין לפניך פעם אחת שתים ושלש אל תאמר כבר בא דין זה לפני ושניתי ושלשתי אלא הוו מתונים בדין, die Verpflichtung, vorsichtig und bedächtig im Urteil zu sein, nicht zu rasch zum Urteilsspruch zu schreiten, jeden Fall in besondere wiederholte Erwägung zu ziehen, selbst wenn er in ganz gleicher Weise schon oft zur Beurteilung gekommen wäre; überhaupt das Amt nicht als ein Hoheitsrecht, sondern als eine Dienstpflicht im Dienste der Gesamtheit zu betrachten: לשעבר הייתם עומדים ברשות עצמכם עכשיו הרי אתם משועבדים לצבור,

שמע בין אחיכם, שמע איש ואחיו וגו׳, nicht nur nicht bloß die eine Seite anzuhören, sondern überhaupt keine der Parteien allein, sondern nur in Gegenwart der Gegenpartei zu vernehmen, seine Stellung ist immer nur בין אחיכם, und soll auch keine Partei das Präveniere spielen und dem Richter ihre Angelegenheit vorzutragen versuchen, bevor auch die Gegenpartei anwesend ist. Es darf sich beim Richter kein einseitiges Vorurteil bilden. אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חברו ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו. Das Hören soll nur zwischen den Parteien geschehen, ist sowohl Warnung an die Richter, als an die Parteien.

ושפטתם צדק. צדק ist die Rechtsidee, משפט die Ordnung der Personen- und Sachenverhältnisse nach diesem idealen Rechte, die Verwirklichung des Rechts in der Ordnung, daher צֶדֶק את הדין ואח״כ חתכהו: ושפטתם צדק (Sanhedrin 7 b). דין ist das Ergebnis aus der allgemeinen Rechtsnorm für den besonderen Fall. Also: bringe erst das für den vorliegenden Fall aus dem allgemeinen Rechtsquell zu schöpfende Ergebnis dem entsprechend vollkommen in dir zum Abschluß, und dann sprich es präzis aus. So wird das משפט nichts als das in einem konkreten Fall verwirklichte צדק.

בין איש ובין אחיו ובין גרו: es soll dir gleich sein, ob der von dir zu entscheidende Rechtsstreit zwischen zwei eingeborenen Nationalen, oder zwischen einem eingeborenen Nationalen und einem aus der Fremde Eingetretenen sich bewegt. Mit seinem Eintritt ist der גר: גרו geworden, jedem Nationalen gleichgestellt (siehe 3. B. M. 24, 22 und 2. B. M. S. 210). Jebamoth 46 b wird daran noch die Lehre geknüpft, daß auch die Erlangung des גר-Charakters, d. i. der legale Eintritt in das Judentum nur vor einem ב״ד geschehen könne. גר צריך ג׳ משפט כתיב ביה (siehe תוספו׳ daselbst und 47 a). Sanhedrin 7 b wird גרו als Mithausbewohner verstanden und der ganze Passus בין אפילו בין בית לעלייה, אפילו בין תנור לכירים, איש ובין אחיו ובין גרו, beispielsweise erläutert, nach ערוך unter בית עלייה: Auseinandersetzung der Rechtsverhältnisse zweier Stöcke eines Hauses zu einander oder des gesetzlichen Entfernungsunterschiedes eines Ofens

17. לֹא־תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי־אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא וְהַדָּבָר אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תַּקְרִבוּן אֵלַי וּשְׁמַעְתִּיו׃

17. Erkennet kein Angesicht im Gerichte, Kleines wie Großes habt ihr anzuhören; habt euch vor niemandem zu fürchten; denn das Gericht ist Gottes. Die Sache, die euch zu schwer ist, bringt ihr zu mir, so werde ich sie vernehmen.

---

oder eines Herdes von der Mauer oder dem Estrich, und bemerkt ערוך dabei: es soll dem Richter kein Verhältnis zu geringfügig sein. Er soll sich von allem die erforderliche Sachkenntnis aneignen, um überall das Recht als Regulator aller gegenseitigen Verhältnisse zur Geltung zu bringen.

V. 17. לא תכירו פנים (siehe zu 3. B. M. 19, 15). — בקטן כגדול. Nachdem durch לא תכירו פנים bereits jede Rücksicht auf die im Rechtsstreit vor dem Richter stehende Persönlichkeit untersagt und gefordert ist, der Richter solle die vor ihm stehenden Personen im Gerichte „gar nicht kennen", indem nach jüdischem Rechtsbegriff der richtigste Wahrspruch erfolgt, wenn dem Richter die Personen völlig unbekannt sind (siehe daselbst): so kann das בקטן כגדול nicht weiter sich auf die soziale Stellung der Personen beziehen und wird Sanhedrin 8 a vielmehr auf die größere oder geringere Relevanz des Streitobjekts bezogen: שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, und zwar nicht nur, daß dem geringsten Streitobjekt dieselbe Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit im Schöpfen und Sprechen des Urteils, לעיוני ביה ולמפסקיה, wie dem bedeutendsten zugewandt werde, was sich von selbst verstünde, sondern: לאקדומיה, daß dem früher angemeldeten Rechtsstreit von geringster Relevanz der Vorrang der Zeit nach in der Verhandlung vor dem später angemeldeten bedeutendsten Rechtsstreit verbleiben müsse.

לא תגורו מפני איש, eigentlich: ihr habt vor niemanden zurückzuweichen (siehe 1. B. M. S. 314). Sanhedrin 6 b wird daran gelehrt: מנין לתלמיד שיושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר מנין שלא ישחוק שנאמר לא תגורו מפני איש לא תכנים דבריך מפני איש, daß selbst ein Rechtsjünger, wenn er in einem seinem Meister in seiner Gegenwart zwischen einem Armen und einem Reichen zur Entscheidung vorliegenden Rechtsfalle ein dem Armen günstiges Entscheidungsmotiv vorzubringen weiß, dies nicht aus Ehrfurcht vor seinem Lehrer und aus Scheu vor dem Reichen zurückhalten dürfe. Es wird daselbst 7 a die Bedeutung von גור als an sich nehmen, bei sich zurückhalten, לישני דכנושי, durch Hinweis auf ויין וגו' ולא האגור אגר בקציר מאכלה (Kap. 28, 39). (Prov. 6, 8), אוגר בקיץ (daselbst 10, 5), in welchen Stellen allen אגר ein Einsammeln von Früchten zur Aufbewahrung bedeutet. Wir haben schon wiederholt Gelegenheit gehabt, auf die Bedeutung der Wurzeln פ"א aufmerksam zu machen, wie bei ihnen in der Regel der in den zwei letzten Buchstaben liegende Begriff durch das vorangesetzte א also individualisiert wird, daß das א den Zweck- und Zielbegriff der durch die folgenden Buchstaben ausgedrückten Handlung andeutet (siehe Jeschurun VIII, S. 278). Liegt in גר, wie wir glauben, der Begriff der Bodenlosigkeit, des seinem eigentlichen Boden Entnommenseins und -Werdens, so erhält durch das vorgesetzte א das Wort die Bedeutung: etwas für sich seinem Boden entnehmen. Es liegt somit der Wurzel אגר der Begriff גר zu Grunde und kann als Erläuterung desselben dienen. Tritt ja diese Bedeutung in מגורה Scheuer, der Aufbewahrungsort des eingesammelten Getreides, deutlich hervor. Und auch in גר liegt ja nicht nur der Begriff des Losgelöstseins von seiner Heimat, sondern zugleich des Aufgenommenseins an einem anderen Orte, er ist ja: der aus der Fremde bei uns heimisch Gewordene. Eine auf dem Boden der Überlegung erwachsene

18. וָאֲצַוֶּה אֶתְכֶם בָּעֵת הַהִוא אֵת כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן:

18. In jener Zeit gebot ich euch alles, was ihr zu thun habt.

19. וַנִּסַּע מֵחֹרֵב וַנֵּלֶךְ אֵת כָּל־ הַמִּדְבָּר הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא הַהוּא אֲשֶׁר רְאִיתֶם דֶּרֶךְ הַר הָאֱמֹרִי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֹתָנוּ וַנָּבֹא עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ:

19. Da zogen wir von Choreb und gingen jene ganze große und furchtbare Wüste, die ihr gesehen habet, den Weg zum Gebirge des Emoriten, wie uns Gott, unser Gott, geboten hatte, und kamen bis Kadesch Barnea.

---

und gereifte Ansicht in die Scheuer des eigenen Bewußtseins niederlegen, d. i. sie für sich behalten, sie an sich halten, kann daher ganz füglich durch גור ausgedrückt sein, und das soll kein zur Abgebung seiner Urteilsmeinung Berufener aus Rücksicht vor irgend einem Menschen thun: לא תגורו מפני איש — !כי המשפט לאלהים הוא, mit dem Rechtsprechen treibt ihr Gottes Werk. Es ist nicht eure Sache, der ihr euch nach Belieben entschlagen dürftet, es ist Gottes Recht, das durch euch zur Verwirklichung kommen soll. Darum dürft ihr ebenso wenig euer gerechtes Urteil aus irgend einer Menschenfurcht zurückhalten, als ihr vielmehr anderseits auf Gottes Beistand, dessen Werk ihr vollbringet, rechnen dürft. כל דיין שדן דין אמת לאמתו מעלה, heißt es Sabbat 10 a: עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להק׳ב׳ה במעשה בראשית, jeder Richter, der durch sein Urteil das wahre Recht zur Wahrheit bringt, wird betrachtet, als habe er Teil an Gottes Schöpfungswerk. Durch ihn erhält ja ein menschliches Verhältnis die Gestaltung, welche in der Absicht des Schöpfers lag, als er den Menschen zur freien Verwirklichung seines Gesetzeswillens in die Erdwelt setzte. So sehr wird die Rechtsprechung als im Namen Gottes zu vollziehendes Gotteswerk betrachtet, daß Sanhedrin 8 a zu dem Satze: כי רמשפט לאלקים הוא sich die Erläuterung findet: אמר הק׳ב׳ה לא דיין לרשעים שנוטלין ממון מזה ונותנין לזה שלא כדין אלא שמטריחין אותי להחזיר ממון לבעליו, wie das falsche Urteil ein Verbrechen gegen den Menschen ist, indem es das Vermögen des Berechtigten dem Unberechtigten zuspricht, so ist es auch ein Verbrechen gegen die Gottesverwaltung, die es als ihre Aufgabe erkennt, das in ihrem Namen gesprochene falsche Urteil durch Zurückerstattung an den Rechtsgekränkten zu korrigieren.

והדבר וגו׳ תקריבון אלי ושמעתיו, bescheiden, wie Sanhedrin 7 a bemerkt ist, sagt Moses nicht, ואשמיעכם, so will ichs euch sagen, sondern ושמעתיו, so will ich es vernehmen, אי גמירנא גמירנא ואי לא אולינא וגמירנא: wenn ich es aus der mir bereits gewordenen Rechtskunde zu entscheiden vermag, will ich es entscheiden, wo nicht, werde ich mir die fehlende Belehrung erbitten. תקריבון אלי (siehe zu 2. B. M. 18, 22).

V. 18. ואצוה אתכם וגו׳ bezieht sich, dem Zusammenhange nach, auf die Nation, welcher בעת ההיא, während ihres Aufenthaltes am Horeb durch Moses das ganze Gesetz für alle ihre Lebensthätigkeiten gelehrt worden war. Im ספרי wird es noch besonders auf die Sanhedrin 32 a gegebenen zehn Modalitäten bezogen, durch welche sich der Civilprozeß von dem Kriminalprozeß unterscheidet.

V. 19. ונסע וגו׳ את כל המדבר הגדול והנורא ההוא אשר ראיתם. Es ist das die Wüste Paran (siehe 4. B. M. 13, 3 u. 26), אשר ראיתם: sie hatten sie zum zweiten Male am Ende der vierzig Jahre auf ihrem zweiten Zuge nach Kadesch kennen gelernt. המדבר הגדול והנורא ההוא, wenn es noch einer Befestigung des Vertrauens in Gottes allmächtigen Schutz bedurft hätte, so hätte dieser Zug durch die furchtbare Wüste es

20. וָאֹמַר אֲלֵכֶם בָּאתֶם עַד־הַר
הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נֹתֵן לָנוּ׃

21. רְאֵה נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ
אֶת־הָאָרֶץ עֲלֵה רֵשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ אַל־תִּירָא
וְאַל־תֵּחָת׃

שלישי. 22. וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כֻּלְּכֶם
וַתֹּאמְרוּ נִשְׁלְחָה אֲנָשִׁים לְפָנֵינוּ
וְיַחְפְּרוּ־לָנוּ אֶת־הָאָרֶץ וְיָשִׁבוּ אֹתָנוּ
דָּבָר אֶת־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר נַעֲלֶה־בָּהּ וְאֶת
הֶעָרִים אֲשֶׁר נָבֹא אֲלֵיהֶן׃

23. וַיִּיטַב בְּעֵינַי הַדָּבָר וָאֶקַּח מִכֶּם
שְׁנֵים עָשָׂר אֲנָשִׁים אִישׁ אֶחָד לַשָּׁבֶט׃

24. וַיִּפְנוּ וַיַּעֲלוּ הָהָרָה וַיָּבֹאוּ עַד־
נַחַל אֶשְׁכֹּל וַיְרַגְּלוּ אֹתָהּ׃

25. וַיִּקְחוּ בְיָדָם מִפְּרִי הָאָרֶץ וַיּוֹרִדוּ
אֵלֵינוּ וַיָּשִׁבוּ אֹתָנוּ דָבָר וַיֹּאמְרוּ טוֹבָה
הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נֹתֵן לָנוּ׃

20. Da sagte ich zu euch: Ihr seid bis zu dem Gebirge des Emoriten gekommen, welches Gott, unser Gott, uns giebt.

21. Siehe, es hat Gott, dein Gott, das Land vor dich hingegeben, ziehe hinauf, nimm es in Besitz, wie Gott, der Gott deiner Väter, dir gesprochen, fürchte nicht und schrecke nicht!

22. Da tratet ihr alle zu mir hin und sagtet: Wir möchten Männer vor uns her senden, daß sie uns das Land erspähen und uns Antwort bringen über den Weg, in welchem wir hinaufziehen, und die Städte, zu welchen wir kommen sollen.

23. Die Sache fand Billigung in meinen Augen, und ich nahm zwölf Männer von euch, je einen Mann vom Stamme.

14. Sie wandten sich und gingen das Gebirge hinan und kamen bis zum Traubenthale und erkundeten es.

25. Sie nahmen von der Frucht des Landes mit sich in Händen, trugen sie zu uns herab, brachten uns Antwort und sagten: Gut ist das Land, welches Gott, unser Gott, uns giebt.

---

bewirken müssen, auf welchem bis zum kleinsten Kinde hinab jeder den speziellen Schutz der göttlichen Allmacht erfuhr.

V. 21. חחת. ואל תחת (lautverwandt mit אחת, wovon אתם Schneid- oder Grabwerkzeuge, עט Griffel, חדר scharf, עדים ער עדד entreißen, zerreißen) eigentlich zerbrochen sein, קשת גבורים חתים (Sam. I. 2, 4) des Helden Bogen liegt in Stücken. חָתַת: gebrochen, mutlos werden, erschrecken.

VV. 22 u. 23. וייטב וגו' ותקרבון וגו' (siehe zu Kap. 13, 2).

V. 24. וירגלו אתה eigentlich: sie gingen es schrittweise durch. Während הלך das Ziel am Ende der Wanderung erwartet, hat der מרגל sein Ziel bei jedem Schritte, da er das Land, das er durchwandert, kennen lernen will.

V. 25. ויאמרו טובה הארץ וגו'. Über die Vortrefflichkeit des Landes waren sie ja alle einverstanden und hatten ja auch den Beweis in den mitgebrachten Früchten in Händen. Alles andere war ja nur der subjektive Eindruck, den die riesige Erscheinung der Bewohner auf die Kleinmütigen gemacht hatte. Wäre das Volk von dem rechten

26. וְלֹא אֲבִיתֶם לַעֲלֹת וַתַּמְרוּ אֶת־פִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

26. Ihr aber wolltet nicht hinaufziehen und waret dem Ausspruch Gottes, eures Gottes, ungehorsam.

27. וַתֵּרָגְנוּ בְּאָהֳלֵיכֶם וַתֹּאמְרוּ בְּשִׂנְאַת יְהוָה אֹתָנוּ הוֹצִיאָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת אֹתָנוּ בְּיַד הָאֱמֹרִי לְהַשְׁמִידֵנוּ׃

27. Ihr hetzet euch einander auf in euren Zelten und sagtet: Weil Gott uns haßt, hat er uns aus dem Lande Mizrajim herausgeführt, uns in die Hand des Emoriten zu geben, uns zu vernichten.

28. אָנָה ׀ אֲנַחְנוּ עֹלִים אַחֵינוּ הֵמַסּוּ אֶת־לְבָבֵנוּ לֵאמֹר עַם גָּדוֹל וָרָם מִמֶּנּוּ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצוּרֹת בַּשָּׁמָיִם וְגַם־בְּנֵי עֲנָקִים רָאִינוּ שָׁם׃

28. Wohin sollen wir hinaufziehen! Unsere Brüder haben unser Herz verzagt gemacht, indem sie sagen: Eine weit größere und höher ragende Bevölkerung als wir, Städte groß und fest bis in den Himmel, auch Nachkommen von Anakäern haben wir dort gesehen!

29. וָאֹמַר אֲלֵכֶם לֹא־תַעַרְצוּן וְלֹא־תִירְאוּן מֵהֶם׃

29. Da sagte ich zu euch: Seid nicht bestürzt und fürchtet euch nicht vor ihnen!

Geist erfüllt gewesen, so hätten sie nur jenen Bericht von der Vortrefflichkeit des Bodens aus der Erzählung der Kundschafter entnommen, alles andere hätte sie unberührt gelassen.

V. 26. ולא אביתם וגו׳ ותמרו: sich dem Willen eines andern fügen (siehe 2. B. M. 10, 27 und 5. B. M. 18, 8 u. f.). מרה: dem Willen eines andern entgegen sein (siehe 1. B. M. 26, 35). המרה: jemandem zuwider handeln.

V. 27. והרגנו באהליכם וגו׳. Die Etymologie von רגן ist dunkel. Stellen wie באפם עצים תכבה אש ובאין נרגן ישחק מדון (Prov. 16, 28), ונרגן מפריד אלוף (daselbst 20) beweisen, daß רגן eine Streit erregende und Streit unterhaltende Thätigkeit bezeichnet. Es scheint Hetzen zu bedeuten, und הֵרָגֵן: sich gegenseitig hetzen, und נרגן, ja auch Nifalform, einen solchen Hetzer, der, unter dem Scheine, seine eigene Sache zu führen und über selbst erlittenes Unrecht aufgebracht zu sein, oder die Kränkung des andern wie seine eigene zu fühlen, andere zum Streit aufgeregt. Daher denn der Satz: דברי נרגן כמתלהמים והם ירדו חדרי בטן (Pro. 26, 22): des Hetzers Worte klingen, als ob sie ihren eigenen Streit führen und gehen doch tief in das Innere des anderen hinab. In Moses milder Weise erwähnt er nur das, was sie unter sich in ihren Zelten geredet (4. B. M. 14, 1), übergeht aber den Aufruhr und die förmliche Revolte gegen ihn und Gott (daselbst 2, 4).

V. 29. לא תערצון. ערץ hat die noch der Aufklärung bedürfende Eigentümlichkeit, daß es sowohl den Schrecken bedeutet, den man empfindet, als den man bei anderen hervorruft, so daß ערץ sowohl erschreckt werden, als erschrecken transit. bedeutet. אולי תערוצי (Jes. 47, 12) heißt schwerlich etwas anderes, als: vielleicht gelingt es dir, Schrecken zu verbreiten, gelingt es dir, dich furchtbar zu zeigen, und daher hat auch לערוץ הארץ (Jes. 2, 19 u. 21) wohl nur den Sinn: die Erde in Schrecken zu versetzen. Vielleicht liegt der Wurzel ערץ die Bedeutung des „Zusammennehmens aller Kraft“ zu Grunde.

30. יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם הוּא יִלָּחֵם לָכֶם כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֵיכֶם׃

30. Gott, euer Gott, der vor euch hergeht, Er wird für euch ſtreiten, ganz wie er euch beiſtehend in Mizrajim vor euren Augen vollbracht hat.

31. וּבַמִּדְבָּר אֲשֶׁר רָאִיתָ אֲשֶׁר נְשָׂאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא־אִישׁ אֶת־בְּנוֹ בְּכָל־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הֲלַכְתֶּם עַד־בֹּאֲכֶם עַד־הַמָּקוֹם הַזֶּה׃

31. Und auch in der Wüſte, wo du geſehen, daß Gott, dein Gott, dich getragen, wie einer ſeinen Sohn trägt, auf dem ganzen Wege, den ihr gegangen ſeid, bis ihr zu dieſem Ort gekommen.

32. וּבַדָּבָר הַזֶּה אֵינְכֶם מַאֲמִינִם בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

32. Und in dieſer Sache habt ihr kein Vertrauen in Gott, in euren Gott!

33. הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם בַּדֶּרֶךְ לָתוּר לָכֶם מָקוֹם לַחֲנֹתְכֶם בָּאֵשׁ ו לַיְלָה לַרְאֹתְכֶם בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תֵּלְכוּ־בָהּ וּבֶעָנָן יוֹמָם׃

33. Er, der vor euch her auf dem Wege geht, euch einen Ort für euer Lagern zu erſpähen, in Feuer nachts euch zu leuchten auf dem Wege, den ihr gehet, und in der Wolke tags.

34. וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קוֹל דִּבְרֵיכֶם וַיִּקְצֹף וַיִּשָּׁבַע לֵאמֹר׃

34. Gott aber hörte die Stimme eurer Reden und zürnte und ſchwur:

35. אִם־יִרְאֶה אִישׁ בָּאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה הַדּוֹר הָרָע הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָתֵת לַאֲבֹתֵיכֶם׃

35. Kein Mann unter dieſen Männern, dieſes böſe Geſchlecht, ſoll das gute Land ſehen, das ich euren Vätern zu geben geſchworen.

36. זוּלָתִי כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה הוּא יִרְאֶנָּה וְלוֹ־אֶתֵּן אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָּרַךְ־בָּהּ וּלְבָנָיו יַעַן אֲשֶׁר מִלֵּא אַחֲרֵי יְהוָה׃

36. Nur Kaleb, Sohn Jefunnehs, er ſoll es ſehen und ihm werde ich das Land geben, das er betreten, und ſeinen Söhnen; weil er die Nachfolge Gottes treu erfüllt hat.

37. גַּם־בִּי הִתְאַנַּף יְהוָה בִּגְלַלְכֶם לֵאמֹר גַּם־אַתָּה לֹא־תָבֹא שָׁם׃

37. Auch wider mich hat Gott um euretwillen zürnend geſprochen: auch du ſollſt nicht dorthin kommen.

38. יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן הָעֹמֵד לְפָנֶיךָ

38. Jehoſchua, Sohn Nuns, der vor dir ſteht, er ſoll dorthin kommen, ihn

---

Es heißt daher ſowohl: jemandem mit der ganzen Macht ſeiner Kraft entgegen treten, „ihm imponieren“, als auch: eine ſolche Vorſtellung von dem andern haben, daß man das Gefühl hat, man müſſe ihm gegenüber alle Kraft zuſammen nehmen, alſo: „ſich von einem andern imponieren laſſen.“

V. 36. מלא אחרי ד׳ (ſiehe zu 4. B. M. 14, 24).

VV. 37 u. 38 ſind Parentheſe. V. 39 ſetzt die Rede fort. Indem Moſes V. 36 Kalebs als des Einzigen gedachte, der von den Kundſchaftern in den Beſitz des Landes kommen ſollte, war es Bedürfnis, auch Joſuas zu erwähnen, der ja Kalebs

הוּא יָבֹא שָׁמָּה אֹתוֹ חַזְּקֵהוּ כִּי־הוּא יַנְחִלֶנָּה אֶת־יִשְׂרָאֵל׃

רביעי. 39 וְטַפְּכֶם אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם לָבַז יִהְיֶה וּבְנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ הַיּוֹם טוֹב וָרָע הֵמָּה יָבֹאוּ שָׁמָּה וְלָהֶם אֶתְּנֶנָּה וְהֵם יִירָשׁוּהָ׃

40 וְאַתֶּם פְּנוּ לָכֶם וּסְעוּ הַמִּדְבָּרָה דֶּרֶךְ יַם־סוּף׃

festige, denn er soll es Israel in Besitz bringen.

39. Und eure Kinder, von denen ihr gesprochen, sie werden zur Beute werden, und eure Söhne, die heute noch nicht Gutes und Böses kennen, sie werden dorthin kommen, ihnen werde ich es geben, und sie sollen es erben.

40. Ihr aber wendet euch und ziehet in die Wüste dem Schilfmeer zu.

Genosse in der Kundschaftssendung war und gleich ihm das Land betreten sollte. Es scheint, als ob Josuas bei dieser Sendung bewährte Treue von einem unmittelbaren Jünger Moses zu sehr sich gleichsam von selbst verstand, als daß sie ebenso wie Kalebs besonders hervorgehoben hätte werden sollen. Ganz dieser Stellung gemäß, sehen wir auch 4. B. M. 13, 30 Kaleb allein für Moses dem Volke gegenüber in die Schranken treten, und wenn daselbst 14, 6 Josua und Kaleb das aufgeregte Volk von Empörung gegen Gott abzuhalten und seinen Kleinmut in hingebendes Vertrauen zu verwandeln versuchen und infolge dieses ihres männlichen Auftretens fast vom Volke gesteinigt worden sind, so wird daselbst V. 24 doch nur Kalebs gedacht, der durch seine Treue sich des Besitzes des Landes würdig gemacht, obgleich schließlich V. 30 daselbst beide als die einzig Überbleibenden des damaligen Geschlechtes genannt werden. Auch hier bleibt Josuas bewiesene Botschaftertreue unerwähnt, und seines Hineinkommens ins Land wird nur im Zusammenhang mit seiner Stellung als Diener Moses und seiner Bestimmung zu dessen Nachfolger gedacht.

גם בי התאנף: später, am Ende der vierzig Jahre bei den מי מריבה zu Kadesch (4. B. M. 21).

בגללכם: in eurer Veranlassung (siehe 1. B. M. S. 196).

העמד לפניך: Stehen ist die zur Thätigkeit bereite Stellung, Stehen vor jemandem: seiner Gebote, Anweisungen, Aufträge gewärtig sein. So drücken Elijahu und Elischa ihre Stellung im Dienste Gottes durch עמד לפני ד׳ aus (Kön. I. 17, 1 und II. 5, 16). So die Stellung der Leviten im Dienste der Gemeinde: עמד לפני העדה לשרתם (4. B. M. 16, 9 u. f.).

V. 39. וטפכם, טף ist jedenfalls die früheste Kindheit, von טפף, dem schwankenden, trippelnden Gang (siehe 1. B. M. S. 444). Nicht so sicher ist es, welches Alter mit בניכם וגו׳ bezeichnet ist. Man würde an das Knabenalter denken, wenn nicht alle unter zwanzig Jahren dem Eintritt in das Land erhalten geblieben wären. Es muß also דעת טוב ורע die Reife sittlichen Urteils bezeichnen, mit welcher erst die volle Verantwortlichkeit vor Gott beginnt. Erbittet sich doch selbst Salomo noch Kön. I. 3, 9: לב וגו׳ להבין בין טוב לרע. Fällt doch nach Kidduschin 30 a der eigentlich erfolgreiche sittliche Einfluß der väterlichen Leitung erst in die Jahre von sechszehn bis zweiundzwanzig oder von achtzehn bis vierundzwanzig! Und wird doch auch die volle Verantwortlichkeit vor Gott nach einem Worte der Weisen (מ״ר קרח) erst mit dem zwanzigsten Jahre angenommen. Daß bei dieser nationalen Verirrung die volle Verantwortlichkeit nur auf diejenigen fiel, die als „Männer" in die Volksgemeine gezählt wurden, also mit zurückgelegtem zwanzigsten Jahre, ist bereits zu 4. B. M. 14, 29 bemerkt.

41. Da antwortetet ihr und sagtet zu mir: Wir haben gesündigt gegen Gott, wir wollen hinaufziehen und kämpfen, ganz so, wie uns Gott, unser Gott, geboten hat. Ihr gürtetet jeder seine Kriegswaffen um und hieltet dies für hinreichend, um das Gebirge zu ersteigen.

42. Gott aber sagte zu mir: Sage ihnen, steiget nicht hinan und kämpfet nicht, denn Ich bin nicht in eurer Mitte, damit ihr nicht von euren Feinden geschlagen werdet.

43. Ich sprach dies zu euch, ihr aber hörtet nicht, waret dem Ausspruche Gottes zuwider, erdreistetet euch und stiegt das Gebirge hinan.

44. Da zog der Emorite, welcher auf diesem Gebirge wohnt, euch entgegen, und sie verfolgten euch, wie die Bienen thun, und sie schlugen euch bis zur Zermalmung in Seir bis Chorma.

45. Ihr kehrtet zurück und weintet vor Gott, Gott aber hörte nicht auf eure Stimme und neigte sein Ohr nicht euch zu.

41. וַתַּעֲנוּ ו וַתֹּאמְרוּ אֵלַי חָטָאנוּ לַיהוָה אֲנַחְנוּ נַעֲלֶה וְנִלְחַמְנוּ כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וַתַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶת־כְּלֵי מִלְחַמְתּוֹ וַתָּהִינוּ לַעֲלֹת הָהָרָה׃

42. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אֱמֹר לָהֶם לֹא תַעֲלוּ וְלֹא תִלָּחֲמוּ כִּי אֵינֶנִּי בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִנָּגְפוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם׃

43. וָאֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם וְלֹא שְׁמַעְתֶּם וַתַּמְרוּ אֶת־פִּי יְהוָה וַתָּזִדוּ וַתַּעֲלוּ הָהָרָה׃

44. וַיֵּצֵא הָאֱמֹרִי הַיֹּשֵׁב בָּהָר הַהוּא לִקְרַאתְכֶם וַיִּרְדְּפוּ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר תַּעֲשֶׂינָה הַדְּבֹרִים וַיַּכְּתוּ אֶתְכֶם בְּשֵׂעִיר עַד־חָרְמָה׃

45. וַתָּשֻׁבוּ וַתִּבְכּוּ לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא־שָׁמַע יְהוָה בְּקֹלְכֶם וְלֹא הֶאֱזִין אֲלֵיכֶם׃

V. 41. ותהינו. Die Wurzel von הן ist הנן, daher: הנני הנך u. s. w. Die Wurzel von תהינו ist aber הין oder הון. הון heißt aber Vermögen, und zwar ein reichliches Vermögen, und הין daher das größte Flüssigkeitsmaß. Prov. 30, 15 u. 16 kommt הון geradezu als: „genug!“ oder vielleicht: „mehr als genug!“ vor, ארבע לא אמרו הון, אש לא אמרה הון. Wir glauben daher ותהינו also verstehen zu dürfen: Ihr gürtetet jeder seine Kriegswaffe um „und hieltet dies für genug“, oder „mehr als genug“, um das Gebirge zu ersteigen. Ihr ginget so von sträflichem Kleinmut zu sträflicher Vermessenheit über. Woran ihr eben es mit Gott ausführen zu können verzweifeltet, das glaubtet ihr jetzt ohne Gott vollbringen zu können. Euer Schwert dünkte euch mehr als hinreichend zur Eroberung des Landes.

V. 44. ויכתו (siehe zu 4. B. M. 14, 45).

V. 45. ולא שמע ד׳ בקלכם: er gewährte euch euer Verlangen nicht, wie überall שמע בקול, und auch von Gott in Bezug auf Menschen, ein Erfüllen des Erbetenen oder Verlangten ist. So 4. B. M. 21, 4; Josua 10, 14; Richter 13, 9 u. s. w. — ולא האזין אליכם: hörte gar nicht auf euch hin, nahm gar keine Rücksicht auf euer Weinen, etwa um das über euch Verhängte zu mildern. — Wir haben zu 4. B. M. 21, 1—3 mit רמב״ן vermutet, daß das Gebiet des Königs Arad in Palästina und nicht im transjordanischen Lande lag. Sollte dies jedoch etwa nach der Ansicht, die

46. וַתֵּשְׁבוּ בְקָדֵשׁ יָמִים רַבִּים כַּיָּמִים אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם׃

46. Darauf bliebt ihr lange Zeit in Kadesch, so lange als ihr zu weilen hattet.

ב 1. וַנֵּפֶן וַנִּסַּע הַמִּדְבָּרָה דֶּרֶךְ יַם־סוּף כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֵלַי וַנָּסָב אֶת־הַר־שֵׂעִיר יָמִים רַבִּים׃ ס

Kap. 2. V. 1. Darauf wandten wir uns und zogen in die Wüste, dem Schilfmeer zu, wie Gott zu mir gesprochen hatte, und wir umgingen lange Zeit das Gebirge Seir.

חמישי. 2. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר׃

2. Da sagte Gott zu mir:

3. רַב־לָכֶם סֹב אֶת־הָהָר הַזֶּה פְּנוּ לָכֶם צָפֹנָה׃

3. Ihr habt schon lange genug dieses Gebirge umgangen, wendet euch jetzt nordwärts.

4. וְאֶת־הָעָם צַו לֵאמֹר אַתֶּם עֹבְרִים בִּגְבוּל אֲחֵיכֶם בְּנֵי־עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר וְיִירְאוּ מִכֶּם וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד׃

4. Dem Volk aber gebiete: Ihr zieht jetzt hinüber in das Gebiet eurer Brüder, der Söhne Esaws, die in Seir wohnen; sie werden sich vor euch fürchten, nehmet euch sehr in acht.

Arad identisch mit Sichon auffaßt, nicht, und Arads Gebiet transjordanisch zu suchen sein, dann wäre es nicht unmöglich, daß das dort genannte Chorma identisch mit dem Chorma unseres Textes wäre. Sie hätten dann nach vierzig Jahren an derselben Stelle den ersten Sieg über eine kanaanitische Bevölkerung errungen, wo sie vor vierzig Jahren von Gott verlassen eine schmachvolle Niederlage erlitten hatten. Es wäre dann nicht unmöglich, daß das spätere וישמע ד׳ בקול ישראל ולא שמע ד׳ בקולכם auf (daselbst 3) in dem Sinne hinblicke: damals erhörte Gott euch nicht, wie er euch später an derselben Stelle erhörte.

V. 46. כימים אשר ישבתם, lange Zeit, so viele Tage, als sie, ohne weiter zu ziehen, an einem Orte, und zwar in Kadesch, an dem Grenzorte der Wüste, von wo aus sie in kurzem Wege hätten ins Land ziehen können, an demselben Orte still zu verweilen hatten, an welchem sie sich jetzt nach vierzig, richtiger nach achtunddreißig Jahren, wieder befanden. Dieses „Stillsitzen" an dem Grenzorte war die herbste und eindringlichste Buße für die auf ihnen lastende Verschuldung. Nach סדר עולם (Kap. 8) hatten sie neunzehn Jahre dort zuzubringen. Und als sie nun, wie im folgenden Verse erwähnt wird, aufbrachen, da hatten sie nicht vorwärts dem Lande zu, sondern rückwärts in die Wüste hineinzuziehen, auf dem Wege, der wieder zurück zum Schilfmeer führt.

Kap. 2. V. 1. ונפן וגו׳ (siehe zum vorigen Verse). ימים רבים, ebenfalls neunzehn Jahre nach סדר עולם (daselbst) ומטורפין חוזרין היו שנה ט״ו.

V. 3. צפונה in der Richtung auf das Land.

V. 4. וייראו מכם, sie werden euch nicht angreifen, ונשמרתם מאד: nehmet euch aber sehr in acht, daß ihr euch nicht das geringste gegen sie erlaubet. Oder vielmehr: sie fürchten, daß sie sehr von euch zu leiden haben werden, sie denken euch nach so langer Wüstenwanderung ausgehungert und von allem entblößt, so daß ihr jetzt zum ersten Male wieder in der Nähe bewohnter und kultivierter Gegenden über alles herfallen würdet. Nehmet euch zusammen und zeigt ihnen das Gegenteil.

5. אַל־תִּתְגָּרוּ בָם כִּי לֹא־אֶתֵּן לָכֶם מֵאַרְצָם עַד מִדְרַךְ כַּף־רָגֶל כִּי־יְרֻשָּׁה לְעֵשָׂו נָתַתִּי אֶת־הַר שֵׂעִיר׃

5. Bringt euch nicht in Streit mit ihnen, denn ich gebe euch von ihrem Lande nicht so viel, als eines Fußes Sohle betritt; denn Esaw habe ich das Gebirge Seir als Erbe gegeben.

6. אֹכֶל תִּשְׁבְּרוּ מֵאִתָּם בַּכֶּסֶף וַאֲכַלְתֶּם וְגַם־מַיִם תִּכְרוּ מֵאִתָּם בַּכֶּסֶף וּשְׁתִיתֶם׃

6. Speise sollt ihr von ihnen einkaufen für Geld, wenn ihr essen wollt, und auch Wasser sollt ihr von ihnen für Geld erlangen, wenn ihr trinken wollt.

7. כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בֵּרַכְךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶךָ יָדַע לֶכְתְּךָ אֶת־הַמִּדְבָּר הַגָּדֹל הַזֶּה זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ לֹא חָסַרְתָּ דָּבָר׃

7. Denn Gott, dein Gott, hat dich in allem Werk deiner Hände gesegnet, hat sein Auge auf deine Wanderung durch diese große Wüste gehabt; es sind nun vierzig Jahre, daß Gott, dein Gott, mit dir war, du hast nichts vermißt.

V. 5. אל תתגרו בם. גרה lautverwandt mit קרה קרא, jemanden oder etwas in eine andere Richtung bringen, oder ihn veranlassen, sich in eine andere Richtung hinzubewegen (siehe 1. B. M. 19, 8), daher ja auch ירה das Pfeilschießen. גרה מדון (Prov. 15, 18) Gemüter gegen einander in Bewegung setzen, sie gegen einander aufrufen. ההגרה ב׳: sich gegen jemanden aufregen, sich in feindliche Gesinnung gegen jemand bringen. — כי ירשה וגו׳. Allgemein von allen Völkern heißt es: בהנחל עליון גוים (5. B. M. 32, 8), daß nicht ohne Gottes Leitung die verschiedenen Stämme der Menschheit ihre Niederlassung auf Erden gefunden. Von Esaus und Lots Nachkommen, den Völkerstämmen aus Abrahams Familie, heißt es jedoch ganz besonders: ירושה לעשו נתתי, und so auch von Moab und Ammon (Kap. 2, 9 u. 19). Die Erinnerung hieran in dem Augenblicke, in welchem Israel sein Land aus Gottes Händen hinnehmen sollte, dürfte von folgenreicher Bedeutung sein. Sie vergegenwärtigt dem jüdischen Volke, daß auch über seinen Kreis hinaus Gottes Vorsehung in den Geschicken der Völker walte, daß Israel mit Gott achtender Scheu vor den Besitztümern der Nationen in den Kreis der Völker eintrete und Platz nehme, sich nicht als Eroberungsvolk begreife, vor welchem fortan kein Volk auf Erden in ruhigem Besitze sicher wäre; seine Kriegsthat und sein Kriegsruhm sich vielmehr auf die Besitznahme des einzigen Landes zu beschränken habe, das ihm Gott vom Anfange seiner geschichtlichen Entstehung an bestimmt und verheißen hatte. So wird auch Nasir 61 a aus diesem ירושה לעשו נתתי nachgewiesen, daß auch im Kreise der noachidischen Menschheit das Erbrecht, eines der wesentlichsten Träger aller sozialen Entwickelung, göttliche Sanktion hat.

V. 6. אכל תשברו, nicht mehr als für den augenblicklichen Bedarf (siehe 1. B. M. 41, 56). וגם מים, selbst Wasser, das doch seiner Natur nach mehr der freien Natur, als der Menschenbotmäßigkeit angehört. (תכרו siehe 1. B. M. S. 542.)

V. 7. כי וגו׳ בכל מעשה ידך, selbst in dem, was dir nicht wie Manna und Wasser unmittelbar von Gott wurde, was du dir selbst wie Kleider u. s. w. zu bereiten hattest (vergl. Kap. 8, 4: שמלתך לא בלתה מעליך). ידע לכתך וגו׳: er nahm Kenntnis von deiner Wanderung durch die Wüste, richtete seine vorsehende Fürsorge darauf. Den Söhnen Esaus soll durch diese Berührung mit dem wider ihr Erwarten durch Gottes Fürsorge mit allem versehenen Volke einer vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste

8. Da zogen wir von unsern Brüdern, den Söhnen Esaws, die in Seir wohnen, ab, von dem Wege der Öde, von Elath und Ezjon Geber, und wandten uns und gingen zu dem Wege nach der Wüste Moab hin.

9. Da sagte Gott zu mir: Bedränge Moab nicht und bringe dich nicht in Kriegsstreit mit ihm; denn ich gebe dir von seinem Lande kein Erbe; denn den Söhnen Lots habe ich Or zum Erbe gegeben.

10. (Vormals saßen die Emim darin, ein großes und zahlreiches Volk, und hoch wie Anakäer.

11. Sie werden auch wie Anakäer zu den Rephaim gerechnet; die Moabiter nennen sie Emim.

8. וַנַּעֲבֹר מֵאֵת אַחֵינוּ בְנֵי־עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר מִדֶּרֶךְ הָעֲרָבָה מֵאֵילַת וּמֵעֶצְיֹן גָּבֶר * ס וַנִּפֶן וַנַּעֲבֹר דֶּרֶךְ מִדְבַּר מוֹאָב׃

9. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אַל־תָּצַר אֶת־מוֹאָב וְאַל־תִּתְגָּר בָּם מִלְחָמָה כִּי לֹא־אֶתֵּן לְךָ מֵאַרְצוֹ יְרֻשָּׁה כִּי לִבְנֵי־לוֹט נָתַתִּי אֶת־עָר יְרֻשָּׁה׃

10. הָאֵמִים לְפָנִים יָשְׁבוּ בָהּ עַם גָּדוֹל וְרַב וָרָם כָּעֲנָקִים׃

11. רְפָאִים יֵחָשְׁבוּ אַף־הֵם כָּעֲנָקִים וְהַמֹּאָבִים יִקְרְאוּ לָהֶם אֵמִים׃

---

eine Ahnung von Gott und seiner allvermögenden Waltung auf Erden aufgehen. Daher das ונשמרתם מאד (V. 4).

V. 8. ונעבר וגו׳. Moses hob aus dieser Berührung mit Esaus Söhnen nur das hervor, was für die zu weckende rechte Einsicht und Gesinnung bei der bevorstehenden Landesbesitznahme von Wichtigkeit war. Daher überging er die unbrüderliche Weigerung Edoms, den Durchzug zu gestatten (4. B. M. 20, 21).

V. 9. ואל תחגר בם מלחמה, und rege dich nicht an wider sie zum Kriege. כי לא אתן (siehe zu V. 5).

V. 10. האמים u. s. w. Verse 10—12 sind offenbar nicht Teile der Anrede Moses, die vielmehr mit V. 13 fortgesetzt wird. Es sind dies vielmehr Anmerkungen, die Moses beim Niederschreiben seiner Anrede zur Erläuterung eingefügt hat. Es wird damit dem Volke zur Erhöhung seines Mutes bei den bevorstehenden Kämpfen gegen die riesigen Bewohner Palästinas gesagt, daß ganz so riesige Völker unter Gottes Beistand auch vor den Söhnen Lots und Esaus haben weichen müssen und diese nun im ungestörten Besitze ihrer Länder sind.

V. 11. Stellen wie Psalm 88, 11; Jesaias 26, 14; Prov. 2, 17 und a. m. lassen keinen Zweifel darüber zu, daß רפאים den Begriff: Verstorbene, aus dem Leben Geschiedene ausdrückt, und zwar liegt es nahe, diese Bedeutung aus der Verwandtschaft mit רפה: schwach, kraftlos sein und werden abzuleiten. (Über die Bedeutung „heilen" siehe 1. B. M. S. 531). Wenn nun andererseits רפאים ebenso entschieden: Riesengeschlecht, und zwar, wie es scheint, in noch generellerem Umfang als ענקים bedeutet, da hier die Emim und Anakim zu den רפאים gerechnet werden: so glauben wir nicht ganz und gar irre zu gehen, wenn wir meinen, רפאים bezeichne in dieser Bedeutung die Riesen als das „untergegangene Geschlecht", als das Geschlecht der Vorwelt, das in der heutigen Menschheit keine Existenz mehr hat und von welchem zu Moses Zeiten nur noch einzelne Nachkommen im kananitischen Lande sich erhalten hatten. Sam. II. 21, 16 und

12. וּבְשֵׂעִיר יָשְׁבוּ הַחֹרִים לְפָנִים
וּבְנֵי עֵשָׂו יִירָשׁוּם וַיַּשְׁמִידוּם מִפְּנֵיהֶם
וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם כַּאֲשֶׁר עָשָׂה יִשְׂרָאֵל
לְאֶרֶץ יְרֻשָּׁתוֹ אֲשֶׁר־נָתַן יְהוָה לָהֶם׃

12. Auch in Seir wohnten die Chorim vormals, als die Söhne Esaws sie vertreiben sollten. Da vernichteten sie sie vor sich her und ließen sich an ihre Stelle nieder, wie Jisrael bereits mit dem Lande seines Erbes gethan hat, welches Gott ihnen gegeben.)

13. עַתָּה קֻמוּ וְעִבְרוּ לָכֶם אֶת־
נַחַל זָרֶד וַנַּעֲבֹר אֶת־נַחַל זָרֶד׃

12. Nun, machet euch auf und überschreitet den Bach Sered! Da überschritten wir den Bach Sered.

14. וְהַיָּמִים אֲשֶׁר־הָלַכְנוּ ו מִקָּדֵשׁ
בַּרְנֵעַ עַד אֲשֶׁר־עָבַרְנוּ אֶת־נַחַל
זֶרֶד שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה עַד־תֹּם
כָּל־הַדּוֹר אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה מִקֶּרֶב
הַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לָהֶם׃

14. Die Zeit aber, die wir gewandert sind von Kadesch Barnea, bis wir den Bach Sered überschritten, ist achtunddreißig Jahre, bis das ganze Geschlecht, die kriegsfähigen Männer aus des Lagers Mitte geschwunden waren, wie Gott es ihnen geschworen hatte.

15. וְגַם יַד־יְהוָה הָיְתָה בָּם לְהָמֵם
מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה עַד תֻּמָּם׃

15. Auch Gottes Hand erwies sich an ihnen, sie plötzlich fortzuraffen aus der Mitte des Lagers, bis sie nun ausgestorben sind.

16. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר־תַּמּוּ כָּל־אַנְשֵׁי
הַמִּלְחָמָה לָמוּת מִקֶּרֶב הָעָם׃ ס

16. Es war, als alle kriegsfähigen Männer aus des Volkes Mitte fortgestorben waren,

---

18, 22 das untergegangene Riesengeschlecht auch im Singular: הרפה, und daß dies kein nomen proprium ist, beweist der Artikel — ה. אמים (siehe 2. B. M. S. 150): die Schrecklichen, Schreckerregenden. Sowie ענקים die Reste dieses untergegangenen Riesengeschlechtes nach ihrer äußeren Erscheinung: die mit hochgestrecktem Halse bezeichnet, so אמים nach ihrem Eindruck auf den Beschauer.

V. 12. כאשר עשה וגו׳, wie bereits Jsrael mit dem Lande Sichons und Ogs gethan, welches ihnen Gott zum Besitz gegeben.

V. 13. עתה קומו ist Fortsetzung von V. 9.

V. 14. אנשי המלחמה, diejenigen, welche zur Zeit der Kundschaftersendung das kriegsfähige Alter hatten, die demzufolge bei der damals bereits beabsichtigten Besitznahme des Landes hätten thätig sein sollen, aus gottvergessenem Kleinmut jedoch vor dieser Aufgabe zurückgeschreckt waren.

V. 15. וגם יד ה׳. Die meisten gelangten innerhalb dieser achtunddreißig Jahre an ihr natürliches Lebensende. Anderen wurde ihr Lebensende unter besonderer Einwirkung Gottes beschleunigt. להמם, eigentlich verwirren, bezeichnet wohl das Besinnung beraubende Plötzliche eines einbrechenden Verhängnisses. So hatte Haman die Absicht להמם ולאבדם (Esther 9, 24).

VV. 16 u. 17. ויהי וגו׳ וידבר וגו׳. Baba Bathra 121b wird in diesen Sätzen die Andeutung gefunden, daß während der ganzen achtunddreißig Jahre das Gotteswort

17. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר׃

18. אַתָּה עֹבֵר הַיּוֹם אֶת־גְּבוּל מוֹאָב אֶת־עָר׃

19. וְקָרַבְתָּ מוּל בְּנֵי עַמּוֹן אַל־תְּצֻרֵם וְאַל־תִּתְגָּר בָּם כִּי לֹא־אֶתֵּן מֵאֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹן לְךָ יְרֻשָּׁה כִּי לִבְנֵי־לוֹט נְתַתִּיהָ יְרֻשָּׁה׃

20. אֶרֶץ־רְפָאִים תֵּחָשֵׁב אַף־הִוא רְפָאִים יָשְׁבוּ־בָהּ לְפָנִים וְהָעַמֹּנִים יִקְרְאוּ לָהֶם זַמְזֻמִּים׃

21. עַם גָּדוֹל וְרַב וָרָם כָּעֲנָקִים וַיַּשְׁמִידֵם יְהוָה מִפְּנֵיהֶם וַיִּירָשֵׁם וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם׃

17. da sprach Gott zu mir:

18. Du überschreitest heute Moabs Grenze, Or,

19. und näherst dich den Söhnen Ammons gegenüber, bedränge sie nicht und lasse dich nicht in Streit mit ihnen ein; denn ich gebe dir von dem Lande der Söhne Ammons nichts zum Erbe; denn den Söhnen Lots habe ich es zum Erbe gegeben.

20. (Zum Lande der Rephaim wird es auch gerechnet. Rephaim wohnten vormals darin, und die Ammoniten nennen sie Samsumim,

21. ein großes und zahlreiches Volk, und hoch wie Anakäer; Gott hat sie vor ihnen her vernichtet, da vertrieben sie sie und ließen sich an ihre Stelle nieder.

---

nicht in der ganzen direkten Unmittelbarkeit wie vor der Botschafterversündigung an Moses gerichtet worden, und wird daraus im Eingang der Mechilta und des Sifra bemerkt, daß nicht aus Rücksicht für die Persönlichkeit des Propheten, sondern nur בזכות ישראל, um der nationalen Gesamtheit willen, Gott selbst an Moses sein Wort gelangen ließ, und daher auch so lange die Nation den Folgen des göttlichen Unwillens unterlag, die Modalität der Gottesreden an Moses eine getrübte war. Diese Andeutung findet רשב"ם zu Baba Bathra daselbst und so auch Raschi im Kommentar z. St. darin, daß in Moses Anreden bisher das Gotteswort an ihn immer nur mit אמירה bezeichnet war: ויאמר ד' אלי (Kap. 1, 42 und 2, 2 u. 9) und erst hier, nachdem תמו כל אנשי וגו׳ וידבר ד' אלי, tritt die Gottesrede wieder als — דבור אל ein. Treffend bemerkt hierzu ת"כ zu ק"א (daselbst), daß אמירה ja überhaupt nur die „Mitteilung" bezeichnet, die Art der Mitteilung aber völlig unbestimmt läßt, ja möglicher Weise nur den Inhalt, den Gedanken, nicht aber den Wortlaut zum Objekt haben kann und auch eine vermittelte Mitteilung bezeichnet. דבור aber bezeichnet speziell den artikulierten Ausspruch des Mundes, das gesprochene Wort, somit das Medium der Mitteilung, וידבר ד' אלי, also das direkt zu Moses von Gott gesprochene Wort: ודבר ד' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו. Daß die Art der Gelangung des Gotteswortes an den Menschen verschiedene Abstufungen kennt, ist aus 4. B. M. 12, 6—8 evident.

V. 19. Siehe zu V. 5.

V. 20. ארץ רפאים וגו׳ (siehe zu Verse 10—12). Auch Verse 20—23 sind erläuternde Einschaltungen von Moses beim Niederschreiben seiner Anrede an das Volk. Erst V. 24 wird diese fortgesetzt. זמזמים von זמם, der Bezeichnung einer geistigen Thätigkeit, die meist in schlimmem Sinne genommen wird, auf etwas Schlimmes sinnen. זמזמים daher: tückische Leute, die ihre ungeheure Kraft in den Dienst ihrer schlimmen Absichten stellen (siehe zu 1. B. M. 11, 6).

22. כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לִבְנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֶת־הַחֹרִי מִפְּנֵיהֶם וַיִּירָשֵׁם וַיֵּשְׁבוּ תַחְתָּם עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃

22. Wie er für die Söhne Esaws gethan, die in Seir wohnen, vor welchen er die Choriten vernichtete, so daß sie sie vertrieben und sich an ihre Stelle niederließen bis heute.

23. וְהָעַוִּים הַיֹּשְׁבִים בַּחֲצֵרִים עַד־עַזָּה כַּפְתֹרִים הַיֹּצְאִים מִכַּפְתֹּר הִשְׁמִידֵם וַיֵּשְׁבוּ תַחְתָּם׃

23. Auch die Awwim, welche in Gehöften bis Asah wohnten, haben die aus Kaftor ausgezogenen Kaftorim vernichtet und sich an ihre Stelle niedergelassen.)

24. קוּמוּ סְּעוּ וְעִבְרוּ אֶת־נַחַל אַרְנֹן רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת־סִיחֹן מֶלֶךְ־חֶשְׁבּוֹן הָאֱמֹרִי וְאֶת־אַרְצוֹ הָחֵל רָשׁ וְהִתְגָּר בּוֹ מִלְחָמָה׃

24. Machet euch auf und ziehet weiter, überschreitet den Fluß Arnon; siehe, ich habe Sichon, den emoritischen König von Cheschbon, und sein Land in deine Hand gegeben; fange die Besitznahme an und lasse dich mit ihm in Kriegsstreit ein.

25. הַיּוֹם הַזֶּה אָחֵל תֵּת פַּחְדְּךָ וְיִרְאָתְךָ עַל־פְּנֵי הָעַמִּים תַּחַת כָּל־הַשָּׁמָיִם אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן שִׁמְעֲךָ וְרָגְזוּ וְחָלוּ מִפָּנֶיךָ׃

25. Heute fange ich an, deine Angst und deine Furcht über die Völker hin unter dem ganzen Himmel zu verbreiten, die die Kunde von dir hören werden, und werden zittern und schrecken vor dir.

26. וָאֶשְׁלַח מַלְאָכִים מִמִּדְבַּר קְדֵמוֹת אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן דִּבְרֵי שָׁלוֹם לֵאמֹר׃

26. Da sandte ich Boten von der Wüste Kedemoth zu Sichon, König von Cheschbon, Worte des Friedens:

27. אֶעְבְּרָה בְאַרְצֶךָ בַּדֶּרֶךְ בַּדֶּרֶךְ אֵלֵךְ לֹא אָסוּר יָמִין וּשְׂמֹאול׃

27. Lasse mich durch dein Land ziehen, auf dem Wege, nur auf dem Wege will ich wandern, will nicht rechts und links abweichen.

28. אֹכֶל בַּכֶּסֶף תַּשְׁבִּרֵנִי וְאָכַלְתִּי וּמַיִם בַּכֶּסֶף תִּתֶּן־לִי וְשָׁתִיתִי רַק אֶעְבְּרָה בְרַגְלָי׃

28. Speise magst du für Geld mich einkaufen lassen, wenn ich essen will, und Wasser mir für Geld geben, wenn ich trinken will, nur mit meinen Füßen will ich durchziehen;

29. כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ־לִי בְּנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר וְהַמּוֹאָבִים הַיֹּשְׁבִים

29. — wie mir die Söhne Esaws, welche in Seir wohnen, gethan und die in Or wohnenden Moabiter — bis ich

---

V. 25. ורגזו (siehe 1. B. M. S. 189). וחלו (siehe zu 2. B. M. 15, 14).

V. 27. בדרך בדרך: nur auf dem jedem zustehenden öffentlichen Wege. Dasselbe, was 4. B. M. Kap. 21, 22 דרך המלך heißt.

V. 29. כאשר עשו לי וגו׳ bezieht sich nur auf den Verkauf von Speise und Trank, da ja die Söhne Esaus ihnen den Durchzug nicht gestattet haben.

בְּעֶר עַד אֲשֶׁר־אֶעֱבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־
הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נֹתֵן לָנוּ׃

30. וְלֹא אָבָה סִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן
הַעֲבִרֵנוּ בּוֹ כִּי־הִקְשָׁה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶת־רוּחוֹ וְאִמֵּץ אֶת־לְבָבוֹ לְמַעַן
תִּתּוֹ בְיָדְךָ כַּיּוֹם הַזֶּה׃ ס

ששי. 31. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי רְאֵה
הַחִלֹּתִי תֵּת לְפָנֶיךָ אֶת־סִיחֹן וְאֶת־
אַרְצוֹ הָחֵל רָשׁ לָרֶשֶׁת אֶת־אַרְצוֹ׃

32. וַיֵּצֵא סִיחֹן לִקְרָאתֵנוּ הוּא
וְכָל־עַמּוֹ לַמִּלְחָמָה יָהְצָה׃

ק ד ע 33. וַיִּתְּנֵהוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְפָנֵינוּ
* וַנַּךְ אֹתוֹ וְאֶת־בָּנָן וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ׃

34. וַנִּלְכֹּד אֶת־כָּל־עָרָיו בָּעֵת הַהִוא
וַנַּחֲרֵם אֶת־כָּל־עִיר מְתִם וְהַנָּשִׁים
וְהַטָּף לֹא הִשְׁאַרְנוּ שָׂרִיד׃

den Jarden überschreite, zu dem Lande hin, welches Gott, unser Gott, uns giebt.

30. Aber Sichon, der König von Cheschbon, wollte uns nicht den Durchzug gestatten; denn es hatte Gott, dein Gott, seinen Sinn hart und sein Herz fest sein lassen, um ihn in deine Hand zu geben, wie heute.

31. Da sagte Gott zu mir: Siehe, ich habe angefangen, Sichon und sein Land vor dich hinzugeben, fange die Besitznahme an, sein Land in Besitz zu nehmen.

32. Da zog Sichon hinaus uns entgegen, er und sein ganzes Volk, zum Kriege nach Jahaz.

33. Gott, unser Gott, gab ihn vor uns hin, wir schlugen ihn und seine Söhne und sein ganzes Volk.

34. Wir eroberten in jener Zeit alle seine Städte und verödeten jede bevölkerte Stadt, Frauen und Kinder, wir ließen keinen übrig.

V. 30. כי הקשה ד׳ אלהיך (siehe zu 2. B. M. Kap. 14, 3 u. 4). Auch hier dürfte Sichon aus dem Verhalten Israels gegen Ammon und Moab, insbesondere aus ihrem Umgehen des edomitischen Gebietes, durch welches sie den kürzesten Weg ins Land gehabt hätten, Veranlassung zum Widerstand und Kampfesmut geschöpft haben. הקשה: zum Widerstand, ואמץ את לבבו: zum Angriff.

V. 31. ראה: sein Widerstand ist bereits der Anfang seines Falles. החל רש לרשת את ארצו: fange deine Landesbesitznahme damit an, sein Land in Besitz zu nehmen. Mit Sichons Land beginne deine Besitznahme.

V. 34. מתים, rad. מתה, wovon מתי (siehe 1. B. M. S. 102). עיר מתים: das Transitorische in der Stadt: die lebenden sterblichen Menschen darin. רמב״ן bemerkt, daß die Bevölkerung eine emoritische war (siehe V. 24) und demgemäß dem göttlichen Verhängnisse: רק מערי העמים האלה וגו׳ לא תחיה כל נשמה (Kap. 20, 16 u. 17 — siehe daselbst) unterlag. Dies Verhängnis war jedoch an die Bedingung geknüpft, daß sie sich nicht in friedlicher Unterwürfigkeit dem Entsagen des Polytheismus und der Verpflichtung zu den allgemeinen menschlichen Pflichten ז׳ מצות בני נח unterziehen wollten. Weshalb denn auch hier dem emoritischen Könige Sichon zuvor Frieden angeboten worden war (V. 26 f.).

35. Nur das Vieh erbeuteten wir für uns, und die Beute der Städte, die wir erobert hatten.

36. Von Aroer, welches am Ufer des Flusses Arnon liegt, und auch die Stadt, die im Flußbette liegt, bis zum Gilead hin, war keine Stadt, die uns zu stark gewesen wäre. Alle gab Gott, unser Gott, vor uns hin.

37. Nur zu dem Lande der Söhne Ammons bist du nicht genaht, zur ganzen Seite des Jabbokflusses und den Städten des Gebirges und alles, was Gott, unser Gott, uns geboten.

Kap. 3. V. 1. Wir wendeten uns sodann und gingen dem Baschan zu hinauf. Da zog Og, König des Baschan, hinaus uns entgegen, er und sein ganzes Volk zum Kriege nach Edrei.

2. Da sagte Gott zu mir: Fürchte ihn nicht, denn ich habe ihn und sein ganzes Volk und sein Land in deine Hand gegeben; thue ihm, wie du Sichon, dem Könige des Emoriten, gethan, der in Cheschbon wohnt.

3. Da gab Gott, unser Gott, auch Og, König des Baschan, und sein ganzes Volk in unsere Hand, wir schlugen ihn, bis daß ihm nichts übrig blieb.

4. Wir eroberten in jener Zeit alle seine Städte, es war keine Stadt, die

35. רַק הַבְּהֵמָה בָּזַזְנוּ לָנוּ וּשְׁלַל הֶעָרִים אֲשֶׁר לָכָדְנוּ׃

36 מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר עַל־שְׂפַת־נַחַל אַרְנֹן וְהָעִיר אֲשֶׁר בַּנַּחַל וְעַד־הַגִּלְעָד לֹא הָיְתָה קִרְיָה אֲשֶׁר שָׂגְבָה מִמֶּנּוּ אֶת־הַכֹּל נָתַן יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְפָנֵינוּ׃

37. רַק אֶל־אֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹן לֹא קָרַבְתָּ כָּל־יַד נַחַל יַבֹּק וְעָרֵי הָהָר וְכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ׃

ג 1. וַנֵּפֶן וַנַּעַל דֶּרֶךְ הַבָּשָׁן וַיֵּצֵא עוֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן לִקְרָאתֵנוּ הוּא וְכָל־עַמּוֹ לַמִּלְחָמָה אֶדְרֶעִי׃

2. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אַל־תִּירָא אֹתוֹ כִּי בְיָדְךָ נָתַתִּי אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ וְאֶת־אַרְצוֹ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן׃

3. וַיִּתֵּן יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּיָדֵנוּ גַּם אֶת־עוֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ וַנַּכֵּהוּ עַד־בִּלְתִּי הִשְׁאִיר־לוֹ שָׂרִיד׃

4. וַנִּלְכֹּד אֶת־כָּל־עָרָיו בָּעֵת הַהִוא

V. 35. בזז scheint das Verteilen des herrenlos Gewordenen, שלל das Berauben des Eigentums zu bedeuten (siehe auch 4. B. M. 31, 11 u. 32).

V. 36. קריה von קרה (siehe 1. B. M. S. 274 u. 485): eine nach einem bestimmten Plane angelegte, in sich verbundene Stadt, deren Teile also mit einander lückenlos verbunden sind, daß sie den Zugang von außen erschweren. שגבה (siehe 1. B. M. S. 342). Verwandt damit auch שקף, in der Höhe überragen, daher משקוף, die Oberschwelle, und השקיף, aus der Höhe herabschauen.

V. 37. וכל אשר צוה וגו׳ (siehe zu 3. B. M. 4, 2).

Kap. 3. V. 1. ונפן. Abweichend von dem ammonitischen Gebiete. ויצא וגו׳. Daher ward ihm kein Friedensangebot gesandt (רמב״ן).

לָא הָיְתָה קִרְיָה אֲשֶׁר לְא־לָקַחְנוּ
מֵאִתָּם שִׁשִּׁים עִיר כָּל־חֶבֶל אַרְגֹּב
מַמְלֶכֶת עוֹג בַּבָּשָׁן׃

5. כָּל־אֵלֶּה עָרִים בְּצֻרֹת חוֹמָה
גְּבֹהָה דְּלָתַיִם וּבְרִיחַ לְבַד מֵעָרֵי
הַפְּרָזִי הַרְבֵּה מְאֹד׃

6. וַנַּחֲרֵם אוֹתָם כַּאֲשֶׁר עָשִׂינוּ
לְסִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן הַחֲרֵם כָּל־עִיר
מְתִם הַנָּשִׁים וְהַטָּף׃

7. וְכָל־הַבְּהֵמָה וּשְׁלַל הֶעָרִים בַּזּוֹנוּ
לָנוּ׃

8. וַנִּקַּח בָּעֵת הַהִוא אֶת־הָאָרֶץ
מִיַּד שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר
הַיַּרְדֵּן מִנַּחַל אַרְנֹן עַד־הַר חֶרְמוֹן׃

9. צִידֹנִים יִקְרְאוּ לְחֶרְמוֹן שִׂרְיֹן
וְהָאֱמֹרִי יִקְרְאוּ־לוֹ שְׂנִיר׃

10. כָּל ו עָרֵי הַמִּישֹׁר וְכָל־הַגִּלְעָד
וְכָל־הַבָּשָׁן עַד־סַלְכָה וְאֶדְרֶעִי עָרֵי
מַמְלֶכֶת עוֹג בַּבָּשָׁן׃

11. כִּי רַק־עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן נִשְׁאַר
מִיֶּתֶר הָרְפָאִים הִנֵּה עַרְשׂוֹ עֶרֶשׂ

wir ihnen nicht abgenommen hätten, sechzig Städte, den ganzen Strich Argob, das Reich Ogs im Baschan.

5. Alle diese waren feste Städte mit hoher Mauer, Thüren und Riegel, außer den sehr vielen Städten des offenen Landes.

6. Wir verödeten sie, wie wir Sichon, dem Könige von Cheschbon gethan, verödeten jede Bevölkerungsstadt, Frauen und Kinder.

7. Alles Vieh aber und die Beute der Städte erbeuteten wir uns.

8. So nahmen wir in jener Zeit das Land aus der Hand der beiden Könige des Emoriten, welcher diesseits des Jordans wohnte, vom Arnonfluß bis zum Berge Chermon.

9. (Die Zidonim nennen den Chermon Sirjon, bei den Emoriten nennen sie ihn Senir.)

10. Alle Städte der Ebene und das ganze Gilead, sowie den ganzen Baschan bis Salcha und Edrei, die Städte des Reiches Ogs im Baschan.

11. (Denn nur Og, König von Baschan, war von dem Rest der Rephaim übrig geblieben, siehe sein Bett, ein eisernes

---

V. 5. בצרות (siehe 1. B. M. S. 173). — הפרזי, פרז verwandt mit ברז einbringen, einbohren, wovon ברזל und rabb. ברוא das Spundloch, פרם brechen, פרץ einbrechen, durchbrechen, daher auch: sich weit verbreiten, sich schrankenlos ausdehnen, und פרשׂ auseinanderlegen, ausbreiten. פרזי heißt nun das offene Land, entweder weil es leicht eindringbar, offen ist, oder weil die Häuser nicht zusammen hängen, weithin zerstreut liegen, insofern ist es auch Gegensatz von קריה, deren Häuser eng mit einander verbunden sind.

V. 9. צידונים וגו׳ ist wieder von Moses in seinen Bericht eingeschaltete Erläuterung. שׂניר übersetzt Onkelos טור תלגא: Schneeberg und weist Raschi auf die Ähnlichkeit mit Schnee hin.

V. 11. כי רק וגו׳. Die Ogs Herrschaft unterworfene Bevölkerung waren Emoriten und keine Refaim. Nur er war aus dem Geschlechte der רפאים, die dem Eroberungsschwerte der Ammoniter erlegen waren (Kap. 2, 21), übrig geblieben und hatte dann

Bett, ist in Rabbath der Söhne Ammons, es ist neun Ellen lang und vier Ellen breit nach Mannes Elle.)

12. Und dieses Land, das wir in jener Zeit in Besitz genommen, von Aroer, welches am Flusse Arnon liegt, und die Hälfte des Gebirges Gilead und seine Städte habe ich dem Reubenischen und Gadischen Stamme gegeben.

13. Das übrige Gilead und das ganze Baschan, das Reich Ögs, habe ich dem halben Stamme Menasche gegeben. Der ganze Strich Argob zum ganzen Baschan hin, der wird das Land der Rephaim genannt.

14. Jair, Sohn Menasches, nahm den ganzen Strich Argob bis zum Gebiete des Geschuri und des Maachathi, und er nannte sie nach seinem Namen: das Baschan Jairs Dörfer bis heute.

15. Dem Machir habe ich das Gilead gegeben.

16. Dem Reubenischen und dem Gadischen Stamm habe ich von dem Gilead bis zum Arnonfluß die Mitte des Flusses und das Gebiet gegeben bis zum Flusse Jabbok, der Grenze der Söhne Ammons.

17. Dazu die Öde, nebst dem Jarden und das Gebiet vom Kinereth bis zum Meer der Öde, dem Salzmeer, unter den Ausflüssen der Anhöhe ostwärts.

18. Euch gebot ich zu jener Zeit: Gott, euer Gott, hat euch dieses Land zur Besitznahme gegeben, als Vorhut

בַּרְזֶל הֲלֹה הִוא בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן
תֵּשַׁע אַמּוֹת אָרְכָּהּ וְאַרְבַּע אַמּוֹת
רָחְבָּהּ בְּאַמַּת־אִישׁ׃

12. וְאֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת יָרַשְׁנוּ בָּעֵת
הַהִוא מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר־עַל־נַחַל אַרְנֹן
וַחֲצִי הַר־הַגִּלְעָד וְעָרָיו נָתַתִּי לָרְאוּבֵנִי
וְלַגָּדִי׃

13. וְיֶתֶר הַגִּלְעָד וְכָל־הַבָּשָׁן מַמְלֶכֶת
עוֹג נָתַתִּי לַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה כֹּל
חֶבֶל הָאַרְגֹּב לְכָל־הַבָּשָׁן הַהוּא יִקָּרֵא
אֶרֶץ רְפָאִים׃

14. יָאִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה לָקַח אֶת־כָּל־
חֶבֶל אַרְגֹּב עַד־גְּבוּל הַגְּשׁוּרִי
וְהַמַּעֲכָתִי וַיִּקְרָא אֹתָם עַל־שְׁמוֹ
אֶת־הַבָּשָׁן חַוֹּת יָאִיר עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃

שביעי. 15. וּלְמָכִיר נָתַתִּי אֶת־
הַגִּלְעָד׃

16. וְלָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי נָתַתִּי מִן־
הַגִּלְעָד וְעַד־נַחַל אַרְנֹן תּוֹךְ הַנַּחַל
וּגְבֻל וְעַד יַבֹּק הַנַּחַל גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן׃

17. וְהָעֲרָבָה וְהַיַּרְדֵּן וּגְבֻל מִכִּנֶּרֶת
וְעַד יָם הָעֲרָבָה יָם הַמֶּלַח תַּחַת
אַשְׁדֹּת הַפִּסְגָּה מִזְרָחָה׃

18. וָאֲצַו אֶתְכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר
יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לָכֶם אֶת־הָאָרֶץ

---

die ganze Gegend des Baschan bezwungen und zu seinem Reiche gemacht. In der ammonitischen Hauptstadt Rabba, seiner früheren Heimat, bemerkt Moses, wird noch sein Bett als Erinnerung an das früher dort hausende Riesengeschlecht aufbewahrt (רמב"ן).

V. 12. ואת הארץ הזאת, ירשנו haben wir bereits völlig in Besitz genommen und die Besitznahme durch Verteilung vollendet.

V. 14. חות יאיר (siehe 4. B. M. 2, 41). Daselbst V. 42 wird noch eine Eroberung Nobachs berichtet, der das von ihm eroberte Kenath ebenfalls mit seinem Namen

habt ihr vor euren Brüdern, den Söhnen Israels herzuziehen, alle Heeresmänner.

19. Nur eure Frauen und eure Kinder und euer Viehstand — ich weiß, daß ihr einen großen Viehstand habt — sollen in euren Städten bleiben, die ich euch gegeben habe.

20. Bis daß Gott euren Brüdern ebenso wie euch Ruhe bereitet und auch sie das Land, welches Gott, euer Gott, ihnen jenseits des Jardens giebt, in Besitz genommen haben; dann könnt ihr jeder zu seinem Erbe zurückkehren, das ich euch gegeben habe.

21. Jehoschua aber habe ich in jener Zeit geboten: Deine eigenen Augen sinds, welche alles sehen, was Gott, euer Gott, diesen beiden Königen gethan; so wird Gott all den Königreichen thun, wohin du hinüberziehest.

22. Fürchtet sie nicht; denn Gott, euer Gott, Er ist es, der für euch streitet.

23. Ich suchte Gewährung bei Gott in jener Zeit und sprach:

הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ חֲלוּצִים תַּעַבְרוּ לִפְנֵי אֲחֵיכֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־בְּנֵי־חָיִל׃

19. רַק נְשֵׁיכֶם וְטַפְּכֶם וּמִקְנֵכֶם יָדַעְתִּי כִּי־מִקְנֶה רַב לָכֶם יֵשְׁבוּ בְּעָרֵיכֶם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם׃

מפטיר. 20. עַד אֲשֶׁר־יָנִיחַ יְהוָה ו לַאֲחֵיכֶם כָּכֶם וְיָרְשׁוּ גַם־הֵם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָהֶם בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וְשַׁבְתֶּם אִישׁ לִירֻשָּׁתוֹ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם׃

21. וְאֶת־יְהוֹשֻׁעַ צִוִּיתִי בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר עֵינֶיךָ הָרֹאֹת אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לִשְׁנֵי הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה כֵּן־יַעֲשֶׂה יְהוָה לְכָל־הַמַּמְלָכוֹת אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר שָׁמָּה׃

22. לֹא תִירָאוּם כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם׃ ס

23. וָאֶתְחַנַּן אֶל־יְהוָה בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר׃

Nobach belegte, eine Namengebung, die jedoch, wie dort angedeutet, sich nicht erhielt. Hierauf bezieht sich wohl hier das עד היום הזה: Jairs Namengebung wurde von seinen Zeitgenossen respektiert und wurde daher eine bleibende.

ואתחנן.

V. 23. אתחנן. חנן (siehe 1. B. M. S. 111). חנן: gewähren, חן Gewährungswürdigkeit, חַנָּן nur Prov. 26, 25 Gewährung suchen. התחנן entweder: sich (dat.) Gewährung suchen, oder (accus.) sich gewährungswürdig zu machen suchen. Die Konstruktion mit אל spricht für das letzte. Es ist eine reflexive Einwirkung auf das eigene Innere, es in Beziehung zu Gott seines gewährenden Wohlwollens würdig zu machen. So wird auch Berachoth 30 b aus dem Begriffe התחנן die Aufgabe für den zum Gebete Schreitenden gefaßt, sich also vorher in seinem Innern zu sammeln, כדי שתהחונן רעתו עליו, daß sein Sinn die entsprechende Stimmung gewinne. בעת ההיא (siehe 4. B. M. 27, 12).

24. אֲדֹנָי יֱהוִה אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת־עַבְדְּךָ אֶת־גָּדְלְךָ וְאֶת־יָדְךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי־אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶיךָ:

24. Gott, Gott, mein Herr! Du haſt angefangen, deinem Diener eine Einſicht zu geben in deine Größe und deine ſtarke Hand; wo iſt auch eine Macht im Himmel und auf Erden, die wie deine Schöpfungen und deine Allmacht vollbringen könnte!

25. אֶעְבְּרָה־נָּא וְאֶרְאֶה אֶת־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנוֹן:

25. Laſſe mich doch hinüberziehen und das gute Land ſehen, welches jenſeits des Jardens liegt, dieſen guten Berg und den Libanon!

V. 24. אדני: der du mich deines Dienſtes gewürdigt, mich Werkzeug und Vollbringer deines Willens auf Erden haſt ſein laſſen. Es iſt der Name, der vor allem im Munde der Propheten und Gottesmänner wiederkehrt, ihre Beziehung zu Gott zu bezeichnen. יְהוָה: der als אלקים ſich ausſprechende הוי"ה שם iſt die als „Recht" ſich offenbarende „Liebe". אדני ſpricht das völlige Bereitſein für alles, was Gott will, aus, die völlige Hingebung an den Gotteswillen; יְהוָה die völlige Überzeugung, daß auch richtend und verſagend Gott nur die Liebe iſt. Mit beidem ſpricht Moſes von vornherein es aus, wie er ſich ohne Murren beſcheiden werde, wenn Gottes Ratſchluß ihm auch ſeinen letzten heißeſten Wunſch zu verſagen für recht befinden werde. Daher vielleicht auch das לאמר im vorigen Verſe. Es iſt ihm Bedürfnis, den Wunſch auszuſprechen und ihn der göttlichen Erwägung zu unterſtellen.

אתה החלות, alles, was du mich bis jetzt haſt erfahren laſſen, iſt nur der Anfang einer Einſicht in deine Größe und Allmacht. גדלך (ſiehe 4. B. M. 14. 17). Gottes Größe iſt die ſchöpferiſch geſtaltende, die Menſchheit zu Seinem Ziele erziehende Kraft, גדלך זו מדת טובך (ספרי פנחס). ידך החזקה: die alle widerſtrebende Gewalten niederwerfende Macht. אשר וגו'. אשר gehört zu כמעשיך וכגבורתך מי אל: גו' אשר יעשה. Wir können einen ſolchen Relativſatz nicht fragend wiedergeben, ſondern nur poſitiv verneinend: wie deſſen Schöpfungen und Allmacht keine Macht im Himmel und auf Erden zu üben vermag. כמעשיך entſpricht גדלך, וכגבורתך: ידך החזקה.

V. 25. אעברה נא. Weit alle die Größe und Allmacht, von welchen du mir bereits eine Ahnung haſt aufgehen laſſen, überragt an Bedeutung das Land, welches ja das Ziel aller deiner bisherigen mir kund gewordenen Waltungen in ſich trägt, und von welchem aus du גדלך וידך החזקה, die Erziehung und Überwindung des Menſchengeſchlechtes zur Begründung deines Reiches auf Erden zu vollbringen gedenkeſt. Ein Anblick dieſes Landes wird mir einen weiteren Einblick in die Größe und Macht deiner Waltungszukunft eröffnen. את הארץ הטובה, wie es ſo ganz ſeiner großen Beſtimmung entſpricht. ההר הטוב וגו' iſt Appoſition zu הארץ הטובה. Moſes ſchauender Geiſt faßt die Bedeutſamkeit des Landes topiſch in die Bezeichnung zuſammen: ההר הטוב הזה והלבנון. ההר הטוב iſt der Tempelberg, der ד' הר, der ד' הר בית (Jeſ. 2, 2 u. 3), von welchem, als der Stätte des göttlichen Geſetzesheiligtums, das von Moſes den Händen und Geiſtern anvertraute Gottesgeſetz zuerſt die Erleuchtung und Heiligung des jüdiſchen Volkes, und ſodann einſt der Geſamtmenſchheit vollbringen ſoll, והלבנון, und welchem ſich das ganze übrige Land von Süd nach Nord hinaufſteigend als Libanonterraſſe anfügt. Die Moriahöhe, der Zionsberg, die letzte Berghöhe des Libanons im Süden, wird

26. Da wendete sich Gott zürnend gegen mich um euretwillen und gab mir kein Gehör. Und es sagte Gott zu mir: Du hast Genüge, sprich zu mir nicht mehr von dieser Sache!

27. Gehe zum Gipfel der Anhöhe hinan und hebe deine Augen westwärts und nordwärts, südwärts und ostwärts, und siehe mit deinen Augen; denn du sollst diesen Jarden nicht überschreiten.

28. Verpflichte Jehoschua und festige ihn und stärke ihn; denn er soll vor diesem Volke herziehen und er sie das Land in Besitz nehmen lassen, welches du siehst.

29. Wir weilten damals im Thale Beth-Peor gegenüber.

26. וַיִּתְעַבֵּר יְהוָה בִּי לְמַעַנְכֶם
וְלֹא שָׁמַע אֵלָי וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
רַב־לָךְ אַל־תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד
בַּדָּבָר הַזֶּה׃

27. עֲלֵה ו רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא
עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה
וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי־לֹא תַעֲבֹר אֶת־
הַיַּרְדֵּן הַזֶּה׃

28. וְצַו אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וְחַזְּקֵהוּ וְאַמְּצֵהוּ
כִּי־הוּא יַעֲבֹר לִפְנֵי הָעָם הַזֶּה וְהוּא
יַנְחִיל אוֹתָם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּרְאֶה׃

29. וַנֵּשֶׁב בַּגָּיְא מוּל בֵּית פְּעוֹר׃ פ

---

als die Wurzel des Libanons begriffen, zu ihr steigt man vom Gipfel des Libanons im Norden nieder, sie heißt daher ירכתי צפון לבנון, ירכתי לבנון (Ps. 48, 3 und Kön. II. 19, 23): das Richtungsziel des Nordens, das Richtungsziel des Libanons (siehe 2. B. M. 26, 22; Ps. 128, 3 und Jirmija 22, 6: ראש הלבנון, Haupt — der Bedeutung nach — oder Anfang des Libanons). In sinnig lehrender Deutung faßt daher der Midrasch der Weisen die schneeige Weiße, auf welche der Name לבנון hinweist, in der sittlichen Bedeutung des Weißen als Farbe der Läuterung und der Reinheit auf, und spricht mit Hinblick auf das jesaianische: והלבנון זו בית, אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו (ספרי) המקדש also, daß in dieser Anschauung der ganze Libanon seinen Namen von der „Läuterungsstätte" trägt, die auf seiner letzten südlichen Erderhebung ihre Begründung fand.

V. 26. ויתעבר וגו׳. התעבר eigentlich: sich aus der Grenze seiner Innerlichkeit, aus sich selbst hinaussetzen, mit seiner ganzen Persönlichkeit hervortreten gegen jemanden, d. i. sich mit ganzer Entschiedenheit gegen jemanden äußern: da wendete sich Gott zürnend wider mich. למענכם: weit überwiegend, ja, wie wir glauben, ausschließlich bezeichnet למען nicht den Grund, die Veranlassung, sondern den Zweck. Wir haben zu 4. B. M. 21, 12 die hohe Bedeutsamkeit anzudeuten gewagt, die der Tod Mosis und Aharons in der Wüste in dem transjordanischen Lande neben den Gräbern des hingestorbenen Geschlechtes für die ganze Beglaubigung seiner Sendung inmitten seines Volkes für alle Zukunft haben dürfte, und mag sehr wohl dieses למענכם an diesen hohen nationalen Zweck denken. רב לך: du hast das deinige gethan. Deiner Wirksamkeit auf Erden hast du genügt, die dir beschiedene Einsicht in die Größe und Macht meiner Waltungen hast du erreicht.

V. 28. וצו וגו׳. וצו: Nimm ihn in Pflicht, trage ihm die Verpflichtungen seines Amtes auf (siehe 4. B. M. 27, 19). וחזקהו: mache ihn fest, daß er sich durch nichts von der Bahn seiner Pflicht ablenken lasse, ואמצהו: und mache ihn stark zur Überwindung aller Schwierigkeiten und Hindernisse.

V. 29. ונשב וגו׳. Offenbar ist diese Bitte und dieser Auftrag identisch mit dem 4. B. M. 27, 12 f. gegebenen Bericht. Wir erfahren hier, daß dem dortigen ויאמר

ד 1. וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֶל־הַחֻקִּים
וְאֶל־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְלַמֵּד
אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּ וּבָאתֶם
וִירִשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה
אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם׃

Kap. 4. V. 1. Und nun Jisrael, höre auf die Gesetze und Rechtsordnungen, die ich euch zu erfüllen lehre, damit ihr lebet und kommet und das Land in Besitz nehmet, welches Gott, der Gott eurer Väter, euch giebt.

ד die versagte Bitte vorangegangen war. Wenn aber Moses hier noch besonders an die Örtlichkeit erinnert, wo er diese Bitte um Gewährung des Mithinüberziehens in das Land gewagt, so dürfte damit auch noch das besondere Motiv angedeutet sein, das in der Tiefe seiner Seele diesen Wunsch erzeugt. Es war Beth Peor gegenüber, die Gegend, welche Zeuge der letzten Verirrung, der sittlichen Schwäche seines Volkes gewesen, das so leicht der Verführung erlag, und tief mochte die Bekümmernis in Moses Gemüt gewohnt haben, wie sein Volk die sittliche Probe bestehen werde, in noch engerer Berührung mit der entarteten Bevölkerung des Landes, und wie sehr es seines Beistandes, seines mahnenden und warnenden Wortes bedürfen — und entbehren werde.

Kap. 4. V. 1. ועתה ישראל, dieses „ועתה" ist die Aufforderung, aus allem dem, was Moses bisher aus der Vergangenheit dem Volke zu erneutem Bewußtsein hervorgehoben hatte, das Resultat für die nun anzutretende neue Zukunft zu ziehen. Aus allen gemachten Erfahrungen stellt sich ein Ergebnis heraus, daß „Gehorsam gegen den göttlichen Willen" die einzige so unerläßliche als ausschließliche Bedingung für das Heil seiner Zukunft bilde. Moses geht von dannen, allein die Gesetze, die er ihnen von Gott überbracht und gelehrt, sie enthalten alles, dessen sie zum glücklichen Aufbau ihrer Zukunft bedürfen; ihre Erfüllung und die Art ihrer Erfüllung und den Ernst ihrer Erfüllung dem Volke ans Herz zu reden, bildet daher das letzte Anliegen Moses vor seinem Scheiden.

— שמע אל. שמע, die aktive spontane Gehörthätigkeit ist eigentlich der geistige Durst (צמא), dessen Befriedigung die geistige Wachstumsfreude bringt (צמח, שמח), wie ראה das geistige Weiden, die Befriedigung des geistigen Hungers, die konkreten Weltobjekte dem Gedanken bringt, die erst durch die lehrend befruchtende Gehörthätigkeit, zur auflösenden, scheidenden und kombinierenden Entwickelung gelangen. Da wir nur in Worten zu denken vermögen, so wird in Wahrheit alles Denken durchs Gehör vermittelt. — שמע אל ist nun das stete Hinhören auf einen Lehrinhalt, uns nicht damit zu begnügen, ihn einmal erkannt zu haben, sondern ihn uns immer und vor allem da klar und gegenwärtig zu halten, wo er zur Verwirklichung gelangen soll. — שמע אל החקים וגו׳ fordert: keinen Schritt im Leben zu thun, ohne erst die Gesetze zu befragen, welche Normen sie für die Lebenserfüllung enthalten.

אל החקים ואל המשפטים. Es kann nicht genug darauf hingewiesen werden, wie in allen Ermahnungen Moses חקים in den Vordergrund gestellt sind. Immer erst חקים und dann משפטים. Eben חקים, eben die Gesetze, die unser individuelles, leiblich sinnliches Leben umschränken, mit welchen Gott unserem individuellen leiblich sinnlichen Sein und Wollen sein Maß, sein „nicht mehr noch minder" zugemessen hat, sie bilden die nicht zu beseitigende allererste Grundlage für die Erfüllung unserer Menschen- und Volksbestimmung auf Erden. Sie, die חקים, vor allem die ערוות- und מאכלות אסורות-Gesetze, erzeugen erst Individuen von solcher dem Geistigen und Sittlichen zugewandten Gemütsart, daß von ihnen sich eine auf der Rechtsbasis der משפטים stehende Volksgesellschaft erbauen könne (siehe zu 3. B. M. 18, 3—5).

2. לֹא תֹסִפוּ עַל־הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם׃

2. Füget dem, was ich euch gebiete, nichts hinzu und lasset nichts daran fehlen, die Gebote Gottes, eures Gottes, zu hüten, die ich euch gebiete.

אשר אנכי מלמד אתכם. Wiederholt bezeichnet Moses die Thätigkeit, durch welche er dem Volke die Kenntnis des göttlichen Gesetzes vermittelt hat, nicht als כתיבה, sondern als למוד. Also nicht Schrift, sondern mündliches Wort, mündliche Lehre, תורה שבעל פה, war das Medium, welches das Gottesgesetz im Volke pflanzte, und Moses gebraucht nicht den Ausdruck הורה, מורה אתכם, הוריתי אתכם, sondern: למד. Während הורה, Hiphil von הרה (siehe 1. B. M. S. 354), einen geistigen Keim in jemanden legen, vorzugsweise die Förderung geistiger Erkenntnis bedeutet, geht לַמֵּד, das ja auch Gewöhnen, Üben bedeutet (und in מלמד הבקר Richter 3, 31 geradezu den das Tier zum Pflügen anhaltenden Treibstock, sowie in למודין der Mischna Kelim V, 9 zusammenhaltende Reifen bezeichnet), weit über das bloße begriffliche Erkennen hinüber und bezeichnet einen solchen Unterricht, der die praktische Erfüllung im Auge hat und dazu die vollständige Anleitung giebt. Moses Gesetzlehre war daher im buchstäblichsten Sinne: תלמוד, und „Talmud" ist mosaisches Gesetz.

למען תחיו ובאתם וירשתם: der den göttlichen Gesetzen zugewandte freie Gehorsam schafft uns Leben. Nur indem wir alle unsere Lebensthätigkeiten, unser ganzes Sein und Wollen der Leitung des göttlichen Gesetzes übergeben, seine Bestimmungen in uns aufnehmen und all unser Denken und Empfinden, Reden und Handeln gestalten lassen, kommt unserem „Sein" (היה) der Name „Leben" (חיה) zu, vollendetste Verwirklichung des unserem Sein zu Grunde liegenden, in unserem Sein zu Tage tretenden, Verwirklichung suchenden „Gottesgedankens" (הגה), und nur dann können wir einst auf unseren Lebenslauf zurückblickend sagen: חיינו, wir haben den durch uns zur Verwirklichung kommen sollenden Gottesgedanken verwirklicht! Und wie der freie Gesetzesgehorsam die einzige Bedingung unseres individuellen, sich zum wahren Leben entfaltenden Daseins ist, so ist er auch die einzige Bedingung unseres auf eigenem Boden zu konstituierenden nationalen Lebens. שמע וגו' למען תחיו ובאתם וגו'.

In engerer Beziehung ist תחיו Produkt von שמע אל החקים und ובאתם וגו' von שמע אל המשפטים.

V. 2. לא תספו וגו'. Jedes uns von Gott erteilte Gebot soll von uns in seiner Integrität zur Ausführung gebracht werden; wir sollen dabei keinerlei Willkür, keinem subjektiven, beliebigen Hinzuthun oder Ablassen Raum geben, z. B. nicht mehr oder weniger als die vorgeschriebenen vier Abschnitte der Thefillin, vier Pflanzenarten im Lulab, vier Doppelfäden der Ziezith (Sanhedrin 88 b), nicht mehr oder weniger als die vorgeschriebenen drei Berachotsätze im Segen der Kohanim, als die vorgeschriebenen ein, zwei oder vier Bluthingebungen der Opfer (R. H. 28 b). Alle diese und ähnliche Gebote sind ein Gotteswort, eine Gottesrede an uns. Jedes willkürliche Zusetzen oder Abnehmen wäre ein Fälschen des Gotteswortes, ein Hineintragen menschlichen Dafürhaltens in die Wahrheit ewiger Gottesgedanken, ein Hinabziehen göttlicher Institutionen zu der Flachheit menschlicher Äußerlichkeiten.

לשמר את מצות ד' וגו', dieses gewissenhafte Innehalten des „nicht mehr und nicht minder" bei Erfüllung der göttlichen Gebote soll eben den Zweck haben, die göttlichen Gebote in ihrer Integrität unverkürzt und rein zur Verwirklichung zu bringen.

3. עֵינֵיכֶם הָרֹאוֹת אֵת אֲשֶׁר־
עָשָׂה יְהוָה בְּבַעַל פְּעוֹר כִּי כָל־הָאִישׁ
אֲשֶׁר הָלַךְ אַחֲרֵי בַּעַל־פְּעוֹר הִשְׁמִידוֹ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִקִּרְבֶּךָ׃

3. Eure Augen sinds, die sehen, was Gott bei Baal Peor gethan. Denn jedermann, der dem Baal Peor nachgewandelt, den hat Gott, dein Gott, aus deiner Mitte vertilgt,

---

In dieser Zweckbeifügung glauben wir aber sofort die Erinnerung zu finden, daß, was eben aus gewissenhafter Sorgfalt für möglichst genaue Erfüllung der göttlichen Gesetze und nicht aus dreister Reformierungssucht geschieht, nicht unter dieses Verbot לא תספו וגו׳ fällt, vielmehr eben aus der uns hier und so oft gebotenen שמירה der מצוה resultiert. So, wenn der Zweifel, ספק, den יום טוב שני של גליות erzeugt hat, oder wir infolge einer Verschiedenheit der Überlieferungen die eine gebotene תרועה in zwei Weisen als שברים und תרועה darstellen ꝛc. (siehe פ״מ zu א״ח 34, 2 (מ״ז). Ebenso fällt eine wiederholte Erfüllung einer מצוה, wie z. B. תקיעות מיושב und תקיעות מעומד nicht unter dieses Verbot (ר״ה 28 b; — siehe auch חידושי רשב״א zu ר״ה 16 a).

Nach רמב״ם (הל׳ ממרים II, 9) brächte dieses Verbot den nationalen Gesetzesautoritäten zugleich die Warnung, daß sie diejenigen Anordnungen, גזרות und תקנות, die sie infolge ihrer Verpflichtung ושמרתם את משמרתי, die Gesetzeserfüllung zu schützen (siehe 3. B. M. 18, 30) zu treffen hatten, nicht als integrierende Bestandteile des göttlichen Gesetzes, nicht als דאוריתא, somit als הוספה, als „Zusatz zum göttlichen Gesetze" erscheinen lassen, sondern ihnen deutlich und klar ihren דרבנן-Charakter als סייגים, als Schutzgesetze erhalten sollen, eine Warnung, der auch die anordnenden Weisen mit gewissenhafter Sorgfalt nachgekommen sind und entschieden in ihren Überlieferungen und Erläuterungen die Scheidung zwischen דאוריתא und דרבנן aufrecht halten. Kap. 13, 1 steht dieses Verbot noch einmal, und zwar in folgender Fassung: את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו. Es ist nicht unmöglich, daß jede dieser beiden Stellen sich insbesondere auf eine dieser beiden Vermehrungen und Verminderungen des Gesetzes beziehe. Unsere Stelle spricht das Verbot im Plural aus: לא תספו על הדבר וגו׳ ולא תגרעו ממנו, dürfte daher die nationale Gesamtheit verpflichten, den schriftlich und mündlich überlieferten göttlichen Gesetzen kein neues Gesetz als göttlich hinzuzufügen, noch einer als von Gott offenbart überlieferten Bestimmung diesen göttlichen Charakter abzuerkennen. Jene weitere Stelle (Kap. 13), die das Verbot im Singular ausspricht, לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, dürfte hingegen jedem einzelnen die Verpflichtung bringen, ein jedes Gebot ohne Zusatz und ohne Verkürzung so, wie es die Gesetzüberlieferung vorschreibt, zu erfüllen. Hierfür spräche denn auch der Wortlaut: את כל הדבר וגו׳ אתו תשמרו לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו. Dieses „אתו" dürfte erkennen lassen, daß das Objekt dieses Verbotes nicht sowohl der Komplex der ganzen Gesetzgebung, sondern jedes einzelne Gebot ist, das in der unangetasteten Integrität seiner Erfüllung geschützt bleiben soll.

V. 3. עיניכם הראות. Es war dies ja eine Erfahrung aus der damals allerjüngsten Zeit. Die Peorverirrung war ja nach Besiegung Sichons und Ogs. Sie war daher dem zum Einzuge in das Land bereiten Geschlechte in frischester Erinnerung. In hohem Grade belehrend erscheint aber der unmittelbare Übergang von לא תספו und לא תגרעו zu dem warnenden Hinweis auf den Untergang der עובדי ע״ז. Es wird damit die Wahrheit bekundet, daß jede die unantastbare Göttlichkeit des Gesetzes auch nur in Beziehung auf ein Gebot leugnende, menschliches Belieben den göttlichen Satzungen

4. וְאַתֶּם הַדְּבֵקִים בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כֻּלְּכֶם הַיּוֹם׃

4. und ihr, die ihr bei Gott, eurem Gotte, fest geblieben, ihr alle lebet heute.

---

gleichsetzende Willkür einem polytheistischen Gesamtabfall gleichkommt. So hatte Saul einem subjektiven deutelnden Meinen und Belieben auf die Ausführung eines ihm gewordenen Gottesauftrages Einfluß eingeräumt, und statt strikter Erfüllung des ihm klar und deutlich vorliegenden Gebotes, hatte er sich erlaubt weniger und mehr zu thun, als ihm geboten, „weniger": indem er unterlassen, an Agag und einem Teil der Beute das ihm aufgetragene Gottesgericht zu vollziehen; „mehr": indem er den besten Teil der Beute zum Opfer bestimmte und damit noch ein besseres, als das von Gott Gebotene, thun zu können vermeinte. Saul hatte somit ganz eigentlich die Warnung: לא הוסיף ולא הגרע übertreten. Da ward durch Samuel das Gotteswort an Saul: חפץ לה׳ בעלות וזבחים כשמע בקול ה׳ הנה שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים כי חטאת קסם מרי ואון והרפים הפצר. „Hat Gott also an Empor- und Mahlopfern Wohlgefallen, wie am Horchen auf Gottes Stimme? Siehe, Gehorchen ist mehr als bloßes Opfer, Aufmerken mehr als Fett der Widder; denn Zaubereisünde ist Ungehorsam, Götzen- und Orakeltum eigenmächtiges Vordringen!" מרי, der Ungehorsam, der Gottgebotenes unerfüllt läßt, weil es wirklichem oder vermeintlichem Belieben irgend welchen anderen Faktors nicht zusagt, ist er in tiefem Grunde eine andere Verirrung, als die, welche über die Vollbringung einer von Gott gebotenen oder von Gott gebilligten Handlung noch erst den Zauberwürfel entscheiden läßt? Und הפצר, jene Vermessenheit, die selbsterdachte Übungen göttlich Gebotenem verbessernd zur Seite stellt, ist sie in tiefem Grunde etwas anderes, als jener polytheistische Abfall, der dem einen Einzigen nicht alles, nicht sich mit seinem ganzen Geschicke und seinem ganzen Lebensinhalte unterstellt, sondern Ihm zur Seite noch eine andere Selbstherrlichkeit — (das ist אָוֶן von (אין — mit ihrem Walten über sein Geschick und ihren Orakeln für seine Thaten gelten läßt? (vergl. zu 4. B. M. 15, 31).

בעל צפון und בית פעור ist wohl Ortsbezeichnung, wie Kap. 3, 29: בבעל פעור (4. B. M. 33, 7).

אשר הלך אחרי בעל פעור, es ist möglich, daß dieser Ausdruck nicht nur diejenigen umfaßt, welche rite den Peorkult vollzogen, sondern auch alle die, die nur irgendwie sich bei dieser großen Verirrung beteiligt und sich ihr zugeneigt bewiesen. Es wäre dann die Warnung vor dem Abweichen von irgend einem der göttlichen Gesetze eine um so ernstere.

V. 4. ואתם הדבקים, דבק ist der innigste Anschluß an einen andern, ודבק באשתו (1. B. M. 2, 24; — siehe daselbst S. 151), der sich somit nicht der leisesten Abneigung bewußt ist. עיניכם הראות heißt es im vorigen Verse, euch liegt die Selbsterfahrung vor Augen. Es ist keiner unter euch, der nicht weiß, daß er sich auch nicht die leiseste Abweichung zum Peor hin hat zu Schulden kommen lassen und darum mitten in der Pest, die die Schuldigen hinraffte, erhalten blieb. Dadurch hat jeder an sich selbst den stärksten Beweis von dem Werte des Gottgehorsams und die stärkste Mahnung zu wandelloser Treue. Diese Erfahrung machte die Gesamtheit in allen ihren Gliedern. Darum der Plural: עיניכם וגו׳, ואתם וגו׳. Die strafende Vernichtung traf aber die Schuldigen mit Rücksicht auf die ihrer reinen Gottesbestimmung einheitlich zu erhaltende Nation, daher Singular: מקרבך. Die Bestimmung Israels als Gottesvolk duldet keine Peorsjünger in seiner Mitte.

שני. 5. רְאֵה וְלִמַּדְתִּי אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי יְהוָה אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת כֵּן בְּקֶרֶב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃

5. Siehe, ich habe euch Gesetze und Rechtsordnungen gelehrt, wie mich Gott, mein Gott, verpflichtet, damit ihr danach handelt in Mitte des Landes, wohin ihr es in Besitz zu nehmen kommet.

V. 5. ראה, eine fernere Thatsache, die ihr als selbsterfahrene festhalten sollt, ist die: למדתי וגו׳ לעשות כן וגו׳ אשר אתם באים וגו׳. Ihr seht, ich habe euch nach mir gewordenem göttlichen Befehle Gesetze und Rechtsordnungen gelehrt, damit ihr sie in dem Lande zur Erfüllung bringet, in welches ihr nun einzieht. Damit ist für eure Bestimmung und für die Bedeutung dieser Gesetze die euch und sie von allem andern charakteristisch unterscheidende Thatsache festgestellt: ihr seid das einzige Volk auf Erden, das Gesetze hatte, bevor es ein Land besaß, und diese Gesetze sind die einzigen, deren Erfüllung nicht als Mittel zu einem Volksdasein und einer aus einem nationalen Boden zu schöpfenden nationalen Selbständigkeit und Wohlfahrt, sondern als Zweck derselben dastehen. Jedes andere Volk wird ein Volk durch sein Land und schafft sich dann Gesetze für sein Land. Ihr aber seid ein Volk durch das Gesetz und erhaltet ein Land für das Gesetz. Alle anderen Gesetze sind aus der von dem Lande erzeugten Eigentümlichkeit des Volkes und seiner wechselnden Entwickelungsbedürfnisse hervorgegangen, euer Gesetzgeber — der Mensch, aus dessen Händen ihr euer Gesetz empfangen, — hat euer Land nie gesehen, seinen Boden nie betreten, er war nur der Überbringer des Gesetzes, und sein Grab in der Wüste ist das Gottessiegel an dem Gesetze, das er überbracht, sowie die Wardeiung seiner Ewigkeit und Unwandelbarkeit. Das Gesetz ist das absolute, ihr und das Land seid das Bedingte. Nicht nach eurem und eures Landes wechselndem Geschicke hat das Gesetz sich zu wandeln, sondern nach eurer wandelnden Gesetzestreue wandelt euer und eures Landes Geschick. Mit dem Gesetze im Arme steht ihr als Volk an der Grenze des Landes, das ihr betreten sollt, um dort das Gesetz zur vollen Verwirklichung zu bringen; mit dem Gesetze im Arme werdet ihr — einst des Landes zeitweilig verlustig — immer und immer wieder als Volk dastehen, das keine andere Bestimmung hat, als der Erfüllung dieses Gesetzes zu leben und des Augenblicks zu harren, der ihm wieder den Eintritt in das Land eröffnet, das ihm für die volle Erfüllung dieses Gesetzes gegeben. Ihr seid das Gesetzesvolk, Palästina ist das Gesetzesland, nicht aber seid ihr das palästinensische Volk und Palästina ist nicht das jüdische Land. —

כאשר צוני ה׳ אלהי: mit diesem „Lehren" erfüllte ich nur das Pflichtgebot Gottes, in dessen Dienst ich atme, den ich אלהי nenne, durch den ich bin, was ich bin, und der über alles, was ich bin und vermag, zu disponieren hat. Daraus fließt dann (Bechoroth 29 a) der große jüdische Grundsatz für alle in der Nachfolge Moses der Lehre seines Gesetzes lebenden Männer: מה אני בחנם אף אתם בחנם, das die Gesetzerfüllung vermittelnde Lehren des Gesetzes — למוד התורה (siehe zu V. 1) — nur als Pflicht zu üben, für deren Leistung keinerlei Vergütung genommen werden darf. Diese Bestimmung umfaßt alles von Moses Gelehrte, somit das ganze göttlich geoffenbarte schriftliche und mündliche Gesetz, und zwar jede, sei es blos theoretische Erkenntnis oder die unmittelbar praktische Erfüllung fördernde Leistung. Daher denn auch die Sätze: הנוטל שכרו לדון דיניו בטלים להעיד עדותיו בטלין ולקדש מימיו מי מערה אפרו אפר מקלה, wer sich seine Rechtsentscheidung, sein Zeugnisablegen bezahlen läßt, dessen Urteil und dessen Zeugnisablage ist ungültig; wer sich das Sprengen mit dem

6. וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עַם־חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה׃

6. So hütet denn und erfüllet; denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Nationen, welche alle diese Gesetze hören werden und werden sagen: Es ist doch eine weise und einsichtsvolle Nation dieses große Volk!

Entsündigungswasser oder das Einschütten der Asche bezahlen läßt, dessen Wasser ist Höhlenwasser und dessen Asche Küchenherdasche (daselbst). Schön heißt es (daselbst) weiter (Prov. 23): ומניין שאם לא מצא בחנם שילמד בשכר ת״ל אמת קנה ומניין שלא יאמר כשם שלמדתיה בשכר כך אלמדנה בשכר ת״ל אמת קנה ואל תמכור, findest du keinen, der dich im Gesetze unentgeltlich unterrichtet, so schaffe dir den Unterricht für Geld; denn es heißt: kaufe die Wahrheit. Sage dann aber nicht: so wie ich mein Lernen habe bezahlen müssen, so will ich auch mir mein Lehren bezahlen lassen; denn es heißt: die Wahrheit kaufe, aber verkaufe sie nicht. Diese Verpflichtung zu unentgeltlichem Unterrichte in der Gesetzeslehre und zu unentgeltlicher Leistung von der Erfüllung des Gesetzes geforderter Handlungen schließt nicht die Vergütung für andere damit verbundene Leistungen aus, wie שכר שימור für die Beaufsichtigung der Überwachung bedürftiger Schüler, שכר בטילה דמוכח Ersatz offenbar durch die Leistung erlittener Versäumnis, auch nicht den Lebensunterhalt derjenigen, die, um ganz dem Unterrichte und der Gesetzespraxis leben zu können, auf jeden anderen Erwerb verzichten (siehe Nedarim 37, תוספו׳ Bechoroth 29 a).

V. 6. ושמרתם ועשיתם, die erste Bedingung der Gesetz wahrenden Hüterpflicht ist: Lernen, wie überall ושמרתם זו משנה (siehe 3. B. M. 18, 4 u. 5). Da somit in diesem Gesetze euer ganzes Dasein wurzelt und eure ganze Bestimmung und Zukunft, so habt ihr nichts anderes zu thun, als: zu lernen und zu erfüllen! כי היא, denn es, beides zusammen, die שמירה und עשיה, das Studium und die Praxis des Gesetzes, ist eure חכמה und eure בינה für die Auffassung der Völker. חכמה: das Insichaufnehmen der gegebenen Lehrsätze der Wahrheit, בינה: die bei deren Anwendung sich bewährende Gedankenkunst des richtig folgernden und schließenden Verstandes (siehe 2. B. M. S. 363). Welche Wissenschaften und Künste das charakteristische Erbteil der anderen Kulturvölker sein mögen, eure, die jüdische Wissenschaft und Kunst, ist die Wissenschaft und Kunst des Aufbaus eines ganzen Menschen- und Volkslebens auf dem Fundamente des Gottesbewußtseins und der Menschenpflicht, ist die Wissenschaft und Kunst der Erkenntnis und der Verwirklichung des Gottesgesetzes, die Wissenschaft und Kunst der Wahrheit und der Harmonie des Lebens.

לעיני העמים, diese eure Wissenschaft und Kunst des Lebens wird euer Charakteristikum bilden in der Anschauung der Völker. Was der alte Seher gesprochen: יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם, die Künste des sinnenschmeichelnden Schönen hat man bei anderen Völkern zu suchen, aber die Kunst, wie man Hütten, Städte, Staaten baut, in welchen Gott seine beseligende Gegenwart bekundet, wird nur bei Sems Söhnen zu finden sein, das wird sich an euch bewähren, und indem ihr ausschließlich dieser Erkenntnis und Erfüllung des göttlichen Gesetzes vor den Augen der Völker lebet, wird euer ganzes Leben eine Propaganda sein für das dem Gottesgesetze huldigende Gottesreich auf Erden. אשר ישמעון את כל החקים האלה. Nicht umsonst wird hier für die Anschauung der Völker der ganze Komplex der jüdischen Gesetze חקים genannt. Sind sie doch

7. כִּי מִי־גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר־לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל־קָרְאֵנוּ אֵלָיו׃

7. Denn welches ist ein großes Volk? Das ihm nahe Gottheit hat, wie Gott, unser Gott, so oft wir zu ihm rufen.

8. וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר־לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם׃

8. Und welches ist ein großes Volk? Das gerechte Gesetze und Rechtsordnungen hat, wie diese ganze Lehre, die ich euch heute vorlege!

---

allesamt das unwandelbare, gegebene Maß für alle Lebensverhältnisse. Andere Völker suchen unablässig das den jedesmaligen, in unaufhörlichem Wechsel begriffenen Zuständen entsprechende Maß der Staatenweisheit. Und weil ihre legislatorischen Schöpfungen nur dem das zeitlich Beschränkte und die Oberfläche der Dinge erfassenden Menschengedanken entspringen, darum sind ihre Normen in ewigem Fluß, und das heute als Heil und Segen bedingende Wahrheit und Recht Verkündete wird vom Morgen als verderbliche Thorheit begraben. Nur das jüdische Volk hat ein ewiges Pflichtmaß für alles Sein und Wollen des inneren und äußeren Menschen- und Volkslebens, dem es mit kühner Zuversicht seine Menschen- und Volksexistenz aller Zeiten unterwirft, wissend, daß es eben mit dieser seiner Unterordnung unter Gottes Gesetz sich zum Herrn und Meister seiner Geschicke macht. Wie sein Gesetz, so ist auch seine Geschichte ein von vornherein Gegebenes. Diese, eine ganze Nation in allen ihren Geschlechtern umfassende Hingebung an die Erkenntnis und Erfüllung eines Gesetzes, macht das jüdische Volk zu einer imponierenden geistigen Größe in den Augen der Völker. Sie erhalten Kunde von allen diesen, das jüdische Menschen- und Volksleben gestaltenden Normen und bekennen, dieses große Volk sei doch ein von Weisheit und Einsicht erfüllter nationaler Verein! Es ist zweifelhaft, worauf der im רק liegende beschränkende Gegensatz zu beziehen ist. Vielleicht: so absonderlich auch das jüdische Volkstum erscheint, so kann man doch nicht umhin, es als ein גוי גדול und ein עם חכם ונבון anzuerkennen. Oder: dieses גוי גדול hat seine Größe nur darin und dadurch, daß es ein עם חכם ונבון ist.

VV. 7 u. 8. כי מי גוי גדול אשר וגו׳ ומי גוי גדול אשר וגו׳. Wenn dies die Frage sein sollte, welches Volk sich mit Israel vergleichen könnte, so hätte es wohl kaum מי גוי גדול, sondern מי גוי אשר oder besser אי זה גוי אשר heißen sollen. Wir glauben, in מי גוי גדול eine Frage und in אשר לו וגו׳ die Antwort erblicken zu dürfen. Es heißt zuvor, die Völker werden Israel ein großes Volk nennen. Hier folgen nun die Motive: in zwei Momenten wird die Größe eines Volkes gefunden, in der Prosperität nach innen und nach außen und in der Weisheit seiner Staatsverfassung; beide springen den Völkern bei Israel in die Augen. Denn, heißt es, welches ist ein großes Volk? Das ihm nahe Gottheiten hat, d. h. dem seine Gottheiten Aufblühen und Gedeihen, Schutz und Sieg gewähren; ganz so wie in Wahrheit Gott der einig Einzige, dem wir als unserem Gotte huldigen und gehorchen, uns in allen Verhältnissen gewährt, in welchen wir Seiner bedürfen. Und ferner: Welches ist ein großes Volk? Das gerechte Gesetze und Rechtsordnungen hat; ganz so, wie in Wahrheit die Lehre enthält, die Moses uns von Gott zur Annahme vorgelegt. Eben, daß Israel dieses Gesetz zu ewig treuer Erfüllung angenommen, das bildet seine geistige und sittliche Größe. Gleichwohl ist אלקים קדש; denn da in Wahrheit nur Gott dem Menschen nahe ist, alle Götter Wahn und die in ihnen vergötterten Mächte dem Menschen und seinen Anliegen fern sind, so bezieht

9. רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן־תִּשְׁכַּח אֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן־יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ׃

9. Nur hüte dich für dich und hüte deine Seele sehr, daß du die Thatsachen nicht vergesseſt, die deine Augen gesehen, und daß sie nicht aus deinem Herzen weichen alle Tage deines Lebens, und bringe sie deinen Kindern zur Erkenntnis und deinen Kindeskindern:

---

sich in Wahrheit אלקים dem Sinne nach auf Gott, und es heißt eigentlich: Welches Volk ist groß? Das einen ihm so nahen Gott hat, wie Gott, unser Gott, uns nahe ist.

Nicht umsonst ist aber wohl der Hinweis auf die Prosperität des jüdischen Volkes und die darin sich kundgebende Gottesnähe zuerst genannt. Ist sie es ja, die von Gott getragene geschichtliche Erscheinung vor allem, welche die Aufmerksamkeit der Völker auf sich zieht und sie die hohe Bedeutsamkeit des jüdischen Gesetzeslebens ahnen läßt, das eben in diesem äußeren Erfolge, in der von ihm bewirkten Gottesnähe, seine Göttlichkeit dokumentiert.

V. 9. רק השמר וגו׳ (Verse 3 und 5) עיניכם הרואות und ראה למדתי וגו׳ weisen uns auf die Selbsterfahrung zweier Thatsachen hin: auf das jeden einzelnen hinsichtlich seiner Gesetzestreue oder -Untreue wägende Gottesgericht und auf die unsere ganze Zukunft absolut bedingende Kraft dieses Gesetzes. Alles aber beruht auf der nationalen Selbsterfahrung der fundamentalen Thatsache der Gottesoffenbarung dieses Gesetzes und der damit unmittelbar verbrieften Göttlichkeit des Gesetzes und außerweltlichen Persönlichkeit Gottes. Diese geschichtliche, durchaus fundamentale Thatsache, die durch unsere eigene Sinneswahrnehmung dokumentierte Gesetzoffenbarung am Sinai, sie ist es daher in allererster Linie, die unseren Geistern und Herzen ewig gegenwärtig bleiben und zu gleicher Beherzigung und Forttradierung von uns unseren Kindern überliefert werden soll. Empirische, von einer ganzen Nation gleichzeitig gemachte Sinneswahrnehmung ist die durchaus beispiellos alleinstehende Basis der geschichtlichen Thatsache der Offenbarung, und die Gesamtüberlieferung von Eltern an Kinder einer ganzen Nation die ebenso beispiellos alleinstehende Erhaltung dieser Thatsache für das Grundbewußtsein aller folgenden Geschlechter.

Es sind dies drei Warnungen: השמר לך פן תשכח וגו׳, שמר נפשך מאד פן תשכח וגו׳. השמר לך ושמר נפשך מאד פן יסורו וגו׳ שכח ist nicht eigentlich ein Vergessen aus Gedächtnisschwäche, wie נשה, sondern, lautverwandt mit שגח, שגה, שגע (siehe 1. B. M. S. 128) zunächst ein Verlieren aus dem Gedächtnis durch Eingenommenheit von anderem. Die eigentliche Bedeutung von שמר (1. B. M. 1, 15) ist das Fernhalten alles Nachteiligen. השמר also: sich von allen einem bestimmten Zwecke entgegenstehenden Einflüssen fern halten. Daher in der Regel mit der Beifügung: לך, לכם, eigentlich: hüte dich dir, d. h. halte dich von allem fern, was deine pflichtgetreue Selbstbestimmung gefährden könnte. Die Naturbetrachtung und das Geschichtsleben der nichtjüdischen Menschheit bauen sich ohne die beiden, dir durch Erfahrung feststehenden Thatsachen des außerweltlichen Einzigen persönlichen Gottes und des von Ihm ausgesprochenen Sittengesetzes auf. Du sollst bei jeder deiner Betrachtung der Natur und jeder deiner Würdigung des Geschichtslebens stets die dir durch Erfahrung verbrieften Thatsachen zu Grunde legen, von ihnen ganz eigentlich ausgehen. Sie sind dir das Thatsächlichste unter allen Thatsachen der Natur und Geschichte. Erhalte dich inmitten einer, von aus mangelhafter Basis erwachsenen Anschauungen befangenen Welt, deiner geistigen Selbständigkeit.

Ihren lückenhaft erbauten und darum irrigen Anschauungen und deren daher ebenso irrigen Resultaten hingegeben, läufst du Gefahr, eben die Erfahrung jener Thatsachen aus dem Bewußtsein zu verlieren, auf deren Basis allein sich die Wahrheit des Seins und Lebens gewinnt. Darum: hüte dich dir, daß du die Thatsachen nicht vergessest, die deine eigenen Augen gesehen!

Vor allem aber: שמר נפשך מאד וגו׳. Jene unjüdische Betrachtung des Natur- und Geschichtslebens hat gar leicht einen gefährlichen Anwalt in deinem eigenen Innern. Mit dem Entweichen Gottes aus dem Naturleben geht auch das Naturleben im Menschen geht seine Sinnlichkeit einer selbstherrlichen Vergötterung entgegen, und mit dem Verneinen des Gottesgesetzes für das Geschichtsleben wird der selbstsüchtigen gewaltthätigen Menschenherrlichkeit der Thron zurecht gestellt. Beides schmeichelt gar leicht deiner נפש, deinem sinnlich geistigen Wesen und Wollen, verspricht, deine Sinnlichkeit der Unterordnung unter die Sittenheiligkeit und dein Geschichtsleben der Unterordnung unter die Rechts- und Liebesforderungen zu entbinden, die dir das Gesetz am Sinai von Gott gebracht. Darum, wie vor den unjüdischen Einflüssen von außen, so vor allem vor den der Sinnlichkeit und Selbstsucht schmeichelnden Einflüsterungen hüte dein Inneres, daß ihm nicht die Gott und sein Gesetz verbürgenden Thatsachen entrückt werden, hüte vor allem dein seelisches Wesen sehr, daß du die Thatsachen nicht aus den Augen verlierst, die deine eigenen Augen gesehen!

ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, und wie du sie im Geiste stets gegenwärtig haben sollst, so lasse sie — ja das Ziel des Ganzen — כל ימי חייך, nicht nur in gewissen Lebensaltern, in gewissen Weihetagen und Stunden, lasse sie, so lange du lebst, bei jedem Atemzuge deines hieniedigen Seins, dein Herz, diese Stätte aller deiner zur That strebenden Gedanken, beherrschen und leiten und keinen Augenblick ihm fern werden.

והודעתם לבניך ולבני בניך, und was du erfahren, und was durch deine eigene Erfahrung die unerschütterliche Granitbasis deines ganzen Denkens und Handelns geworden, das sollst du das „Wissen", nicht den „Glauben", deiner Kinder und Kindeskinder werden lassen; was du „gesehen", sollen deine Kinder „wissen"; du sollst es ihnen mit der ganzen Entschiedenheit und Gewißheit des Selbsterlebten also überliefern, daß dein Erlebnis die Wissensbasis aller deiner Nachkommen werde. Es ist dies die von einer ganzen nationalen Gesamtheit empfangene und immer einer ganzen nationalen Gesamtnachkommenschaft überlieferte Tradition, das einzige Medium, wodurch überhaupt geschichtliche Thatsachen auch für die spätesten Enkel Gewißheit zu erlangen vermögen. Beruht doch selbst die Authentizität schriftlicher Aufzeichnungen im letzten Grunde auf der nicht anzuzweifelnden öffentlichen Überlieferung von allen Vätern auf alle Söhne. Daher Kidduschin 30 a die Sätze: כל המלמד את בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו למדו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות, wer seinen Sohn das Gesetz lehrt, den betrachtet die Schrift, als hätte er es ihn und dessen Sohn und Enkel bis ans Ende aller Geschlechter gelehrt, denn es heißt: והודעתם לבניך und dadurch zugleich לבני בניך. Oder, in der dort rezipierten Ansicht, daß hier das Lehren des Gesetzes nicht nur an Kinder, sondern auch an Enkel geboten ist, der Satz: כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו קיבלה מהר סיני שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב. Man kann darüber zweifelhaft sein, wer das Subjekt zu „קיבלה" ist, der tradierende Großvater oder der empfangende Enkel. Schon מהרש״א in ח״א zu Berachoth 21, 6 schwankt zwischen beiden. Bezieht sichs auf den empfangenden Enkel, so ist offenbar das von uns oben Entwickelte gesagt: das von dem ersten Geschlecht Empfangene soll von dem Empfänger so fest gehalten und so treu überliefert werden, daß diese Überlieferung vollständig die Stelle des Selbsterlebten vertritt und noch den spätesten Enkel also zur treuen Gesetzeserfüllung verpflichtet, als hätte er das

10. יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְהוָה אֵלַי הַקְהֵל־לִי אֶת־הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת־דְּבָרַי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל־הָאֲדָמָה וְאֶת־בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן׃

10. den Tag, da du vor Gott, deinem Gott, standest zu Choreb, als Gott zu mir sagte: Versammle mir das Volk, ich will sie meine Worte hören lassen, daß sie lernen, mich zu fürchten alle Tage, die sie auf Erden leben, und ihre Kinder also lehren.

Gesetz selbst am Sinai empfangen. Auf den überliefernden Vater und Großvater bezogen, dürfte es von diesen fordern, die Überlieferung mit solcher Klarheit und Überzeugungssicherheit zu vollziehen, als hätten sie das Gesetz selbst am Sinai empfangen. Vielleicht liegt auch der Gedanke zu Grunde, indem jemand das Gesetz an seine Kinder überliefert und sich da bewußt wird, mit welcher Treue und Gewissenhaftigkeit er seinem Kinde das überliefert, was er von seinem Vater empfangen hat, tritt ihm die Überlieferung überhaupt in ihrer lebendigen bis zum Sinai hinaufreichenden Authentizität erst recht ins Bewußtsein. Er sagt sich: die Gewissenhaftigkeit und Treue, die er jetzt in der Überlieferung an seinem Kinde übt, hat auch sein Vater an ihm, sein Großvater an seinem Vater und so hinauf bis zu den ersten, die am Sinai standen, geübt, die Kette der Überlieferung führt ein jedes überliefernde Glied durch die selbst bewußte Überlieferungstreue unmittelbar an den Sinai hin, und überliefernd begreift er sich erst als Empfänger vom Sinai. Etwas auffallend bleibt es, daß sich diese Betrachtung an die Belehrung des Enkels und nicht schon an die des Sohnes knüpft. (Jalkut z. St. hat in der That die Lesart: הלומד את בנו תורה. Es hat auch die Lesart: כאילו מקבלה, und danach ist wohl unzweifelhaft der empfangende Sohn das Subjekt. Auch Berachot 21 b heißt es nur בנו). Bezieht man das כאילו קיבלה auf die die Überlieferung empfangenden Kinder, so dürfte in der Anknüpfung der Betrachtung an den Enkel vielleicht auch noch der Gedanke liegen: Hört der Enkel aus dem Munde des Großvaters dieselbe Lehre, die ihn auch der Vater gelehrt, so tritt ihm die Gesetzesüberlieferung in ihrer lebendigsten Wahrhaftigkeit vor Augen. Er sieht, sein Vater hat ihn nur das gelehrt, was er selber von seinem Vater empfangen hatte, und liegt ihm da der Schluß nahe, daß so überhaupt die Väter bis Moses hinauf nur das überliefert haben, was sie von ihren Vätern empfangen hatten, und es wird ihm der Mund des Vaters und Großvaters wie Moses Mund. —

(Die in diesem Verse zunächst hinsichtlich der Offenbarungsthatsache ausgesprochene Warnung vor Vergessen wird Menachoth 29 b auf die Kenntnis des Gesetzes ausgedehnt: Wer, heißt es daselbst, wer ein Wort von seiner Gesetzeskunde vergißt, übertritt ein Verbot: כל המשכח דבר אחד מהלמודו עובר בלאו שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים, denn כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, denn die Ausdrücke השמר, פן und אל bezeichnen immer ein Verbot, יכול אפילו מחמת אונס; nicht, wird hinzugefügt, wenn das Vergessen in Folge unvermeidlicher Gedächtnisschwäche geschehen; denn in dem ופן יסורו מלבבך liege die Voraussetzung, daß er das Vergessen verschulde. Dies letztere liegt wohl in dem השמר וגו׳ ושמור וגו׳ פן וגו׳. Man giebt aus Gleichgültigkeit gegen das Gesetz sich anderen Gedankenrichtungen hin, die das Gesetzeswissen aus dem Herzen schwinden lassen.)

V. 10. יום אשר וגו׳ ist Objekt des ganzen vorhergehenden Satzes: den Tag, an welchem du deinem Gotte gegenüber standest, an welchem Gott, dein Gott, dir

11. וַתִּקְרְבוּן וַתַּעַמְדוּן תַּחַת הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד־לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל׃

11. Ihr tratet nahe, ihr ſtandet unten am Berge; und der Berg lohend in Feuer bis an das Herz des Himmels hinan; Finſternis, Gewölke und Wolkendüſter.

---

perſönlich entgegengekommen und du vor Ihm, „ſeines Dienſtes gewärtig", geſtanden. Das heißt ja überall עמד לפני (ſiehe 4. B. M. 3, 6). —

אשר ילמדון וגו׳ bezieht ſich wohl nicht auf das vorhergehende דברי, es waren dies ja überwiegend Geſetze, die Verwirklichung in der That erwarteten, es hätte daher wohl אשר ילמדון לעשות gelautet. Vielmehr iſt אשר ילמדון ליראה Zweckſatz des הקהל וגו׳. ואשמעם וגו׳ das ganze Volk ſoll Gottes Worte unmittelbar vernehmen, damit ſie lernen, Gott zu fürchten, ſo lange ſie auf Erden leben und dasſelbe Gottfürchten ihre Kinder lehren. Dieſer Zweck der Unmittelbarkeit der Gottesgeſetzesoffenbarung wird ebenſo (2. B. M. 20, 17) ausgeſprochen: כי וגו׳ בא האלהים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו.

Es iſt aber dieſes Gottfürchten, die jüdiſche Gottesfurcht, kein Produkt unklarer Gefühle und Gemütsſtimmungen; Gottfürchten will „gelehrt und gelernt" werden. Wiederholt ſpricht das Gotteswort von למוד היראה אתי, hier ילמדון ליראה. Ebenſo: למען ילמדו ליראה (Kap. 31, 13), למען ילמד ליראה (Kap. 17, 19), תלמד ליראה את ה׳ אלהיך (Kap. 14, 23). Gottfürchten wird durch Lernen und Übung erworben, Gottesfurcht iſt ein geiſtiges Wiſſen und ein ſittliches Können, wie beides zuſammen ja den Begriff למד ausfüllt. Den erſten Unterricht in dieſer jüdiſchen geiſtigen und ſittlichen Kunſt hat Gott ſelber uns gegeben. Alles folgende iſt eine Beſchreibung dieſes Unterrichtes. Er hat uns, ohne ſich uns zu zeigen, ſein Wort hören laſſen, wir haben Ihn gehört, aber nicht geſehen; Er iſt uns alſo in ſeiner Unſichtbarkeit durch ſein Wort gegenwärtig geworden und es waren Worte ſeines Geſetzes an uns, durch welche wir in den ewigen Bund mit ihm getreten; dieſes ewige Vergegenwärtigen Gottes, des Unſichtbaren, in ſeinem Worte, in dem Worte ſeines Willens, dieſes ewige Gotthören, heißt: Gott fürchten, heißt יראה את ה׳ אלהיך, ירא, verwandt mit קרא: ſich Gott in die Seele gegenwärtig rufen. Daher ward ſein Wort, das Wort ſeines Geſetzes, ſein „Name", d. i. das, wodurch Er uns gegenwärtig geworden und worunter wir Ihn, den wir nie geſehen, wohl aber gehört, zu denken haben, und wo das Wort ſeines Geſetzes wohnte, da „ruhte ſein Name". ואבלה לפני ה׳ אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם וגו׳ למען תלמד ליראה את ה׳ אלהיך כל הימים (Kap. 14, 23; ſiehe daſelbſt).

כל הימים אשר הם חיים על האדמה, ſo lange ſie auf Erden, umgeben, umfangen von der ganzen irdiſchen Sichtbarkeit, ſollen ſie, über alles dieſes Sichtbare hinaus, den unſichtbaren Einen ſchauen, der ihnen inmitten dieſer ſichtbaren irdiſchen Welt gegenwärtig geworden, auf daß er ihnen gegenwärtig bleibe und ſie mitten im Irdiſchen vor ihm wandeln und ſeine Stimme vom Horeb hören. —

V. 11. והקרבון וגו׳. Es iſt nicht leicht, die eigentliche Bedeutung von ערפל zu fixieren. Es kommt, wie hier am häufigſten mit ענן zuſammengeſtellt und in Hiob 38, 9, wo die Gottesallmacht in den das Waſſer beherrſchenden Geſetzen geſchildert wird, das als Meer Damm und Riegel braucht, um ſeine Gewalt zu hemmen, ויסך בעדים ים בגיחו מרחם יצא — doch wieder ſich von Wolke umhüllen und von ערפל umwickeln läßt, בשומי ענן לבושו וערפל חתלתו. Indem dort „Wolke" des Waſſers „Kleid" und ערפל ſeine „Windel" genannt wird (ſiehe Ezech. 16, 4 und 30, 21), ſo erſcheint ערפל als die noch engere, das Waſſer zuſammendrängende, zuſammendrückende

12. Da sprach Gott zu euch mitten aus dem Feuer heraus; Stimme der Worte hörtet ihr, Gestalt sahet ihr keine, ausschließlich Stimme.

13. Da verkündete er euch seinen Bund, den er euch zu erfüllen gebot, in den zehn Sätzen, und schrieb sie auf zwei Tafeln von Stein.

14. Mir aber gebot Gott in jener Zeit, euch Gesetze und Rechtsordnungen

12. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ
הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים
וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל׃
13. וַיַּגֶּד לָכֶם אֶת־בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר
צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים
וַיִּכְתְּבֵם עַל־שְׁנֵי לֻחוֹת אֲבָנִים׃
14. וְאֹתִי צִוָּה יְהוָה בָּעֵת הַהִוא

Umgebung. Im ענן ist das Wasser noch als Dunst verbreitet. In ערפל ist es bereits verdichtet. Andererseits trägt ערפל in vielen Stellen das Merkmal des Dunkeln, Undurchsichtigen: הבעד ערפל ישפט (Job 22, 13). החשך יכסה ארץ וערפל לאמים (Jes. 60, 2). וקויתם לאור ושמה לצלמות ושית לערפל (Jirmija 13, 16). Es scheint daher ערפל die schwarze niederhängende Regenwolke zu bedeuten, in welcher der Wasserdunst bereits fast zu Tropfen verdichtet ist. Vielleicht erklärt sich danach auch die Wortbildung ערפל von ערף, wie ברזל von ברז. ערף, das in ערף, Genick, den Begriff einer lose zusammenhängenden Teilung bedeutet — (das gewaltsame יערף מזבחתם [Hoşea 10, 2] ist wohl aus der Genicktötung [2. B. M. 13, 13 und 5. B. M. 21, 4] übertragen) — kann sehr wohl dieses Stadium der Tropfenbildung bezeichnen, wie hierfür ja auch יערף כמטר לקחי (5. B. M. 32, 2), insbesondere אף שמיו יערפו טל (daselbst 33, 29) spricht.

Gesagt dürfte hier sein, daß die ganze Umgebung ringsum in dichte Dunkelheit gehüllt war und nur der Ort in Feuer leuchtete, von woher Gott sein Wort an Jsrael richten wollte. Dadurch wurden alle Sinne auf diesen einen Punkt gerichtet und das Ohr führte das Vernommene auch unmittelbar auf den zurück, von welchem das Wort zu ihm gelangte (vergl. zu 2. B. M. 20, 15).

V. 12. וידבר וגו׳. Ihr nahmet wahr, nicht nur, daß Gott sprach, sondern daß Gott zu euch sprach, daß seine Rede an euch aus dem Feuer gerichtet war, und zwar war es nicht etwa eine Wahrnehmung im Geiste, nicht דברים אתם שומעים, קול דברים, es war sinnliche Wahrnehmung, ihr hörtet die Wortlaute; darauf war aber auch eure sinnliche Wahrnehmung beschränkt, auch nicht die Andeutung, den Umriß einer Gestalt habt ihr gesehen (siehe zu 2. B. M. 20, 4).

V. 13. ויגד וגו׳, wir glauben nicht, daß sonst עשה von בריה vorkommt, אשר bezieht sich daher wohl nicht auf בריתו, sondern ist Objekt von לעשות: das, was er euch zu vollbringen verpflichtet, und ist dieser Relativsatz erklärende Apposition zu בריתו. Das Gesetz, wozu er uns verpflichtet, ist sein ברית, ist die absolute Bedingung seiner Verbindung mit uns, und diesen Bund, nämlich das, wozu er uns verpflichtet, stellte er uns in zehn Sätzen dar. Diese עשרת הדברים sind nicht alles, was er uns gebot, aber sie sind הגדת בריתו, sie sind eine Kundmachung des Bundes, sie geben einen Begriff dessen, was er von uns als seinen Bund mit uns verlangt, sie enthalten die Grundzüge des ganzen Bundesgesetzes. ויכתבם וגו׳, und wie ein lebendiges Wort das Mittel war, wodurch er sich und seine Gegenwart und seine unmittelbare Beziehung zu einem jeden von uns kund that, so legte Er auch durch seine schöpferisch in Stein diese Worte festhaltende Schrift das ewige Zeugnis seiner Wortoffenbarung in unsere Hände nieder.

V. 14. ואתי צוה וגו׳, die vollständige Ausführung dieser Grundzüge, die חקים und משפטים, in welchen sie zur Verwirklichung kommen sollen, ließ er euch durch mich zukommen.

לְלַמֵּד אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים
לַעֲשֹׂתְכֶם אֹתָם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם
עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃

zu lehren, damit ihr sie erfüllet in dem Lande, wohin ihr hinüberzieht, es in Besitz zu nehmen.

15. וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם
כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל־תְּמוּנָה בְּיוֹם
דִּבֶּר יְהוָה אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ
הָאֵשׁ׃

15. So hütet euch denn sehr für eure Seelen! Denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen an dem Tage, da Gott zu euch zu Choreb mitten aus dem Feuer sprach.

תקון Im לעשות כן בקרב הארץ: ebenso oben V. 5 לעשתכם אתם בארץ. wird eine Bemerkung des א"ח mitgeteilt, die auf das Bedeutsame dieser Accentuierung aufmerksam macht, welche mit לעשות כן und mit לעשתכם אתם den Gedanken des Satzes zuerst abschließt und das בקרב הארץ und בארץ nur als besondere Nachfügung läßt. Es wäre damit gesagt: die Erfüllungspflicht der Gesetze ist eine absolute, für immer und überall gegebene. Zunächst freilich und zur voll beglückenden Lösung ist uns das Land zum national eigenen Boden der Verwirklichung unserer Aufgabe als Gottes Gesetzesvolk bestimmt.

V. 15. ונשמרתם מאד לנפשתיכם. השמר לנפש kommt durchaus sonst nicht vor (nur noch einmal in ähnlichem Zusammenhange Josua 23, 11; siehe unten), wie השמר לך, השמרו לכם. Wenn, wie wir dies oben V. 9 erläutert, השמרו לכם die Forderung stellt, sich (accus.) von jedem fremdartigen Einfluß fern und dadurch sich (dat.), d. i.: der eigenen pflichttreuen Selbstbestimmung zu erhalten, so würde: ונשמרתם לנפשתיכם fordern: erhaltet euch euren Seelen, d. h. lasset euch durch nichts dem leitenden und entscheidenden Einfluß eures seelischen Wesens entziehen. Bedenken wir, daß es sich nach allem folgenden hier darum handelt, uns die Begriffsreinheit und die Überzeugungsgewißheit von der übersinnlichen und doch einzig hohen realen und persönlichen Wesenhaftigkeit Gottes, des unsichtbaren Einen, durch keinerlei Einreihung in den Kreis sinnlicher Existenzen rauben oder auch nur trüben zu lassen: so tritt die Überweisung dieses unseres Bewußtseins an das Forum unserer Seelen und das Gebot, Wacht über uns zu halten, uns diesem Forum durch nichts entfremden zu lassen, in hohe Bedeutsamkeit. Nächst Gott giebt es nur noch ein Wesen, von dessen individueller Realität und persönlicher Existenz, obgleich unsichtbar und von keinen Sinnen zu erfassen, ein jeder von uns doch die unmittelbare Überzeugungsgewißheit in sich trägt, und das sind unsere Seelen, unsere נפשות; sie sind es daher, die, auf sich selbst reflektierend, die reale persönliche Existenz eines sinnlich unerfaßbar Unsichtbaren begreifen und mit der Überzeugungsgewißheit des eigenen Selbsts die Überzeugungsgewißheit von Gott erfassen. So gewiß wir unseres Selbst sind, so gewiß sind wir Gottes. Darum „ist es unsere Seele, die wir zu Gott hintragen, darum sehnt sich, schmachtet, durstet unsere Seele nach Gott" — אליך ה' נפשי אשא, נכספה, כלתה, צמאה, נפשי לאלהי׳ (Ps. 84, 3 und 42, 3 u. ö.) Darum „sucht unsere Seele Gott in den Nächten", נפשי אויתיך בלילה (Jes. 26, 9), darum „hängt unsere Seele an der Nachfolge Gottes", דבקה נפשי אחריך (Ps. 63, 9). Darum „leistet unsere Seele das Weihegelöbnis Gott" (daselbst 103, 1. 2 u. 22 und 104, 1 u. 36). So das Wort der Weisen Berachoth 10 a: In Hinblick auf welche Beziehungen hat David diese fünfmalige Aufforderung an die Seele gerichtet, das Weihegelöbnis an Gott auszusprechen? הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד, in Hinblick auf die Ähnlichkeiten Gottes und der Seele, לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה: Wie Gott die

16. פֶּן־תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל־סָמֶל תַּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָה:

16. Daß ihr nicht in das Verderbnis geratet und euch ein Bild machet, die Darstellung irgend einer Form, die Gestalt eines Männlichen oder Weiblichen,

---

ganze Welt erfüllt, so die Seele den ganzen Körper; wie Gott sieht ohne gesehen zu werden, so sieht die Seele und wird nicht gesehen; wie Gott die ganze Welt nährt, so nährt die Seele den Körper; wie Gott rein, so ist auch die Seele rein; wie Gott in dem Weltinnern unfindbar thront, so die Seele unfindbar in dem Innern des Körpers; das Wesen, das so fünffach Gott ähnlich ist, möge Gott, den ihm fünffach Ähnlichen, preisen. מה הקב"ה מלא כל העולם אף הנשמה מלאה את כל הגוף מה הקב"ה רואה ואינו נראה אף הנשמה רואה ואינו נראית מה הקב"ה זן (גירסה ילקוט דן) את כל העולם כלו אף הנשמה זנה (גירסה ילקוט דנה) את כל הגוף מה הקב"ה טהור אף הנשמה טהורה מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף הנשמה יושבת בחדרי חדרים יבא ח"א (siehe מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח למי שיש בו חמשה דברים הללו מהרש"א).

Im מדרש תהלים (siehe ילקוט zu Ps. 103) wird diese Parallele noch weiter ausgeführt: die Seele trägt den Körper und Gott trägt seine Welt, die Seele überdauert den Körper und Gott überdauert seine Welt, die Seele ist einzig im Körper und Gott einzig in seiner Welt, die Seele genießt keine Nahrung, so auch Gott, die Seele ist das Höchste im Körper und Gott das Höchste in seiner Welt, die Stätte der Seele ist unfindbar und so auch die Stätte der Gottesherrlichkeit. הנפש סובלת את הגוף והקב"ה סובל את עולמו הנפש מבלה את הגוף והקב"ה מבלה את עולמו הנפש יחידה בגוף והקב"ה יחיד בעולמו הנפש אינה אוכלת ושותה והקב"ה אינו אוכל ושותה הנפש למעלה בגוף והקב"ה למעלה בעולמו הנפש אינו ידוע מקומו והקב"ה ברוך כבוד ה' ממקומו.

ונשמרתם מאד לנפשתיכם heißt daher in diesem Zusammenhange: erhaltet euch um alles in der Welt dem Erkenntniseinfluß eurer Seele, deren Bewußtsein ja dem sinnlich Unfaßbaren eine realere Existenz als dem sinnlich Faßbaren zuerkennt, damit euch Gott eben in seiner Außersinnlichkeit die realste Existenz in höchster Reinheit bleibe.

Ebenso Josua 23, 11: ונשמרתם מאד לנפשתיכם לאהבה את ה' אלהיכם, die reine jüdische Seele wallt von selbst Gott, ihrem Gotte, zu und ihre volle Liebeshingebung an Gott ist die höchste Seligkeit. Wachet über euch, daß ihr euch diesem Einfluß eurer Seelen erhaltet, und um alles in der Welt lasset euch durch nichts diesem reinen Zuge eurer Seelen entreißen, כי אם שוב תשובו ודבקתם ביתר הגוים וגו'.

V. 16. פן תשחיתון ist Fortsetzung des mit ונשמרתם begonnenen Gedankens und כי לא ראיתם יגו' ist Parenthese. Lasset euch durch eure Seelen leiten — denn eure Seelen, nicht eure Sinne, haben Gott am Horeb geschaut, eure Sinne haben nur gehört — damit ihr nicht in das Verderbnis sinket, euch irgend eine sinnliche Darstellung von Gott zu machen. Wie zu 1. B. M. 6, 11 bemerkt, bezeichnet שחת eigentlich: Grube, das Hinabsinken, das Hinausfallen aus der Richtung zum geistigen und sittlichen Heile. Es sind das nicht einzelne Verirrungen, kein bloßes Abirren vom rechten Wege, denen ein Wiederzurechtfinden, ein Wiedereinlenken in die rechte Bahn möglich bleibt, in deren Ebene man sich noch befindet, sondern eine prinzipielle Gesunkenheit, das Einnehmen eines ganz anderen und zwar niedrigeren Standpunktes, von dem aus kein Weg zum Wahren und Guten führt. Es ist der Abfall von der geistigen und sittlichen Wahrheit. Daher, wie die Weisen bemerken, der spezifische Ausdruck für das Hineingeraten in die polytheistische oder unsittliche Verderbnis, ע"ז und ג"ע, die in der Regel Hand in Hand gehen und sich gegenseitig erzeugen.

17. תַּבְנִית כָּל־בְּהֵמָה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ תַּבְנִית כָּל־צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם:

17. die Gestalt irgend eines Tieres auf Erden, die Gestalt irgend eines beschwingten Vogels, der am Himmel fliegt,

18. תַּבְנִית כָּל־רֶמֶשׂ בָּאֲדָמָה תַּבְנִית כָּל־דָּגָה אֲשֶׁר־בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ:

18. die Gestalt irgend eines Kriechenden am Boden, die Gestalt irgend eines Fischtieres, das im Wasser unterhalb der Erde.

19. וּפֶן־תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשָּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶת־הַיָּרֵחַ וְאֶת־הַכּוֹכָבִים כֹּל צְבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכֹל הָעַמִּים תַּחַת כָּל־הַשָּׁמָיִם:

19. Und daß du deine Augen nicht zum Himmel erhebst und sieheſt die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und du dich hinreißen lässest und wirfst dich ihnen hin und dienest ihnen, die Gott, dein Gott, allen Nationen unter dem ganzen Himmel zugeteilt hat;

ועשיתם לכם וגו׳. In dem Zusammenhange mit dem vorangehenden כי לא ראיתם וגו׳ ist hier nicht vor dem Abfall an einen anderen Gott, sondern vor der Verirrung gewarnt, uns Gott, der uns mit seinem Gesetzeswort am Sinai gegenwärtig geworden, unter irgend einer bildlichen Form darzustellen. Jede solche Darstellung zöge Gott in den Kreis aller anderen sinnlich darstellbaren Existenzen hinein und wäre eine Gedankenverneinung Gottes, des außersinnlichen, außerweltlichen, sittlich frei persönlichen Einen! Daher zuerst das allgemeinste Verbot jeder plastischen Darstellung. פסל (verwandt mit פצל schälen, wovon בצל die Schalenknolle, Zwiebel) ist das plastische aus einem Stoff gehauene oder geschnitzte Bild (auch wohl ein gegossenes — Jes. 40, 18). תמונה ist, wie bereits bemerkt, auch schon der allgemeine Umriß, der wohl die Gattungsform, wenn auch nicht das Individuum erkennen läßt. סמל, ein selten vorkommendes Wort, scheint in Verwandtschaft mit שׂמלה den Begriff von „Form" überhaupt zu bezeichnen, das „Kleid", der Körper. פסל תמונת כל סמל verbietet daher ausnahmslos jede plastische Darstellung irgend einer Form, selbst einer Komposition der Phantasie. — תבנית. Wie בנה nur von der Gestaltung eines architektonischen oder organisch lebendigen (1. B. M. 2, 22) Baues vorkommt, so bezeichnet auch תבנית nur das Modell einer Baukonstruktion oder eines organisch lebendigen Wesens und seiner Teile. תבנית יד, תבנית משכן וכליו (Ezech. 8. 3). So hier Darstellung von Menschen- und Tierwesen. Indem diese Darstellung aber תבנית, eigentlich Konstruktions- und Strukturbild heißt, so ist eben damit gesagt, daß mit solcher Darstellung kein ästhetischer Zweck, sondern die Vergegenwärtigung des Objekts in der durch seine Gliederung gegebenen Bedeutung beabsichtigt werde. תבנית זכר או נקבה ist die Darstellung einer Menschengestalt.

V. 19. ופן תשא (Verse 16—18) verbot die Vergegenwärtigung Gottes unter irgend einem Bilde. Hier folgt nun das Verbot des Sternenkultus, der Vergötterung der Himmelskörper, deren wirklicher und vermeintlicher Einfluß auf die Gestaltung der irdischen Dinge wohl die vornehmlichste Quelle der Abgötterei gewesen. Der Anblick des Gesamthimmels, des als das „Doppel dort" die Erde allseitig umspannenden Weltenraums, und darin „der Sonne" (nach ihrem hebräischen Namen schon untergeordnet

20. וְאֶתְכֶם לָקַח יְהוָה וַיּוֹצֵא אֶתְכֶם מִכּוּר הַבַּרְזֶל מִמִּצְרַיִם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם נַחֲלָה כַּיּוֹם הַזֶּה׃

20. euch aber hat Gott genommen, da er euch aus dem Eisentiegel, aus Mizrajim, führte, daß ihr ihm zu einer Erbnation angehörig bleibet, wie am heutigen Tage.

---

als erster „Diener", als „Küster" in Gottes großem Weltendome sich ankündigend) und des Mondes und der Sterne, der ganzen großen Himmelswelt, die trotz ihrer zahllosen in größter Mannigfaltigkeit der Größe und des Glanzes, der Entfernung und des Laufes dem denkenden Menschen doch als צבא, als ein einheitliches, einem Einzigen unterstehendes, von Seinem einheitlichen einzigen Willen regiertes Heer sich darstellt — der Anblick könnte dich gedankenlos hinreißen, du könntest statt deiner נפש, deinen Sinnen folgen und in ihnen selbstherrliche Mächte deines Geschickes erkennen, והשתחוית להם denen gegenüber du dich machtlos hinzuwerfen, והעברם und deren vermeintliche Gunst du durch ersonnenen Huldigungsdienst zu erwerben hättest. — אשר חלק ה' אלהיך וגו'. Es heißt nicht: אשר חלק להם ה' את כל העמים וגו', dann wäre damit gesagt, Gott habe ihnen eine Herrschergewalt über die Völker eingeräumt, so aber sagt es das Gegenteil: sie sind der Völker Anteil, auf sie sind die Völker angewiesen, sich die Wirkungen ihrer physischen Kräfte durch die Herrschaft des Menschengeistes für den Aufbau und Ausbau ihres Einzel- und Volkslebens dienstbar zu machen, und es ist Gott, dein Gott, der sie für diese ihre Lebenserfüllung den Völkern zugeteilt, dessen Wohlgefallen sie daher durch den sittlichen Pflichtgebrauch dieser ihrer Weltstellung zur glücklichen Lösung derselben allein zu suchen hätten, den sie aber vergessen haben und dadurch von der Hoheit der ihnen bestimmten sittlichfreien Weltherrscherstellung in die Unfreiheit eines physischen Naturgötterdienstes hinabgesunken sind. In der reinen Weltstellung sind die Naturgewalten der Anteil der Menschen, in der Verirrung sind die Menschen der Anteil der Naturgewalten.

V. 20. ואתכם לקח ה' וגו'. Und eben nun, um mit euch wieder den Aufbau eines neuen reinen Menschentums zu beginnen, hat Gott euch aus diesem ganzen Naturnexus herausgerissen, da Er euch aus „dem Eisentiegel", aus Mizrajim, „geläutert und geeint" für solchen Zweck herausgeführt. Mit eurer völkergeschichtlichen Auferstehung aus völkergeschichtlichem Tode im Gegensatz zu allen Konstellationen der ganzen übrigen natürlichen Ordnung der Dinge, mit eurem ebensolchen Völkerwandel unter der unmittelbaren, durch nichts vermittelten, Ihn und Ihn allein verkündenden Leitung Gottes als sein עם נחלה, als das aus der naturvergötternden Entfremdung ihm zuerst wieder zugefallene Erbe, sollt ihr eben das welthistorische Meteor am Völkerhimmel sein, das die Völker allmälig zu dem Bewußtsein zurückführt, daß Gott, der in eurem Geschick und Leben als euer Gott sich offenbarende Alleine, daß ה' אלהיך es ist, der alle die Naturgewalten, vor deren Macht sie huldigend knieen, eben den Menschen „zugeteilt" hat, auf daß sie, wie ihr, Ihm und Ihm allein huldigend, alles das in Gott ebenbildlicher Hoheit sich zu Füßen sehen sollen, vor dem, ohne diese freimachende Huldigung des einen Einzigen, sie in unfreier Entwürdigung zitternd hinabsinken. —

Zur rechten Würdigung des Ausdrucks: אשר חלק ה' וגו' (V. 19) ist es nicht unwichtig, auf die sprachliche Thatsache hinzuweisen, daß die Summe dessen, was den unser Geschick bedingenden Weltanteil bildet, speziell: חֵלֶק genannt wird. בהמה שמן חלקו (Habak. 1, 16), חלקם בחיים (Ps. 17, 14), ומה חלק אלוה ממעל (Job 31, 2). Ganz besonders aber begreift der jüdische Mensch „Gott" als seinen einzigen wirklichen Weltanteil, als das einzige, was er wirklich „hat" im Leben und durch welchen erst

21. וַיהוָה הִתְאַנַּף־בִּי עַל־דִּבְרֵיכֶם וַיִּשָּׁבַע לְבִלְתִּי עָבְרִי אֶת־הַיַּרְדֵּן וְלִבְלְתִּי־בֹא אֶל־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה׃

21. Und Gott zürnte mir in Veranlassungen von euch und schwur, daß ich den Jarden nicht überschreiten, ich in das gute Land nicht kommen soll, welches Gott, dein Gott, dir zum Erbe giebt.

22. כִּי אָנֹכִי מֵת בָּאָרֶץ הַזֹּאת אֵינֶנִּי עֹבֵר אֶת־הַיַּרְדֵּן וְאַתֶּם עֹבְרִים וִירִשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה הַזֹּאת׃

22. Denn ich sterbe in diesem Lande; ich überschreite den Jarden nicht. Ihr aber ziehet hinüber und nehmet dieses gute Land in Besitz.

23. הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן־תִּשְׁכְּחוּ אֶת־בְּרִית יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר כָּרַת עִמָּכֶם וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כֹּל אֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

23. So hütet euch für euch, daß ihr des Bündnisses Gottes, eures Gottes, nicht vergesset, welches er mit euch geschlossen hat, und ihr euch ein Bild, die Darstellung von irgend etwas machet, worüber Gott, dein Gott, dich verpflichtet hat.

---

alles andere, sofern er es hat, sein wird. חלקי ה׳ אמרה נפשי (Klagel. 3, 24), מי לי בשמים ועמך לא חפצתי: מנת חלקי וכוסי (Ps. 16, 5) u. s. w. Oder umschreibend: בארץ כלה שארי ולבבי צור לבבי וחלקי אלהים לעולם (Ps. 73, 25 u. 26). Daher in dem großen, die höchste Daseinsrealität und Wesenheit Gottes im Gegensatz zu der Nichtexistenz und dem Scheinwesen der Götter des Heidentums feiernden Firmijakapitel: לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא וגו׳ (Kap. 10, 16). Dem gegenüber denn auch Israel, in seiner gänzlichen Hörigkeit und Hingebung an Gott für seine sittlichen Erlösungszwecke in der Menschheit, Gottes חלק genannt wird. כי חלק ה׳ עמו (5. B. M. 32, 9), ונחל ה׳ את יהודה חלקו (Secharja 2, 16). כיום הזה: wie es nun eben jetzt zur Verwirklichung steht.

VV. 21 u. 22. ה׳ התאנף בי u. s. w. Ich muß euch verlassen, ihr ziehet allein hinüber in die neue Zukunft, wo ihr euch als das עם נחלת ה׳ zu beweisen haben werdet, darum השמרו לכם u. s. w.

על דבר שרי, על דבר־ wie על דבריכם (1. B. M. 12, 17) u. s. w. in eurer Veranlassung, oder vielmehr in Veranlassungen von euch, und dürfte dieser Plural sich wohl daraus erklären, daß das bittere Gefühl, aus welchem die mit so schmerzlichem Verhängnis bestrafte Verirrung Moses hervorgegangen, nicht lediglich dem letzten Vorgange, bei welchem es zum Ausdrucke kam, seinen Ursprung verdankte, sondern nur die letzte Folge aller der bitteren Erfahrungen war, die Moses in der langjährigen Führung seines Volkes zu machen hatte. הארץ הטובה (siehe Kap. 3, 25).

V. 23. השמרו לכם. שכח בריה heißt nicht sowohl ein Vergessen, als ein Außerachtlassen des Bundes (vergl. Prov. 2, 17). — אשר צוך ה׳ אלהיך: in Beziehung worauf Gott dich in Pflicht genommen (vergl. Kap. 2, 37 und 3. B. M. 4, 2). Die Warnung: השמרו u. s. w. lautet im Plural, ist somit an das ganze Volk in der Vielheit aller seiner Angehörigen gerichtet, אשר צוך וגו׳ spricht aber zur nationalen Gesamtheit in ihrer Einheit. Es kann daher auch wohl אשר צוך וגו׳ den Gedanken ausdrücken: welches dir dein Gott zu überwachen aufgetragen. Die nationale Gesamtheit soll darüber

24. כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא אֵל קַנָּא: פ

24. Denn Gott, dein Gott, ist ein zehrendes Feuer, ein rechtfordernder Gott!

25. כִּי־תוֹלִיד בָּנִים וּבְנֵי בָנִים וְנוֹשַׁנְתֶּם בָּאָרֶץ וְהִשְׁחַתֶּם וַעֲשִׂיתֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כֹּל וַעֲשִׂיתֶם הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה־אֱלֹהֶיךָ לְהַכְעִיסוֹ:

25. Wenn du Kinder und Kindeskinder zeugen wirst, und ihr werdet alt geworden sein im Lande, und werdet Verderbnis üben und ein Bild machen, die Darstellung von irgend etwas, und werdet thun, was in den Augen Gottes, deines Gottes, schlecht ist, Ihn zu erzürnen:

---

wachen, daß der Bund mit Gott von keinem ihrer Angehörigen durch irgend welche Abgötterei gebrochen werde.

V. 24. אש אכלה, כי ה' אלהיך וגו': alles andere verliert neben Ihm seine Existenz.. אל קנא: er ist קונה שמים וארץ, er steht über allem und jeglichem als Eigner und macht sein Hoheitsrecht an allem und jedem geltend. Ausschließende Einzigkeit ist sein Wesen. Du kannst nichts neben Ihn stellen, kannst Ihn in keiner Weise dem Kreise anderer Existenzen durch bildliche Darstellung einreihen, ohne Ihn ganz und gar zu verleugnen. Nur in Seiner außersinnlichen, durch nichts darstellbaren, nur dem denkenden Gedanken zugänglichen, einzigen persönlichen Wahrheit bleibt er dir der allgegenwärtige, alles tragende, allem Sein vorangehende, alles Sein bedingende Seiende, dem jeder Atemzug deines Wesens zuwallt und jede Regung deines Lebens dient (vergl. zu 2. B. M. 20, 5).

V. 25. כי תוליד. Nicht sogleich nach dem Eintritt in das Land fürchtet Moses die Gefahr der Verirrung, aber er sieht sie kommen, je länger sie im Lande sein werden, sieht sie kommen, wenn erst das zweite und dritte Geschlecht im Lande geboren sein wird, ונושנתם בארץ: und sie „alt" geworden sein werden im Lande. ישן ist nicht wie זקן der Gegensatz von „jung", sondern der Gegensatz von „neu", „frisch", wie ja schon in den Begriffen „Dunkel" und „Schlaf" liegt, die ja auch mit ישן bezeichnet werden (siehe 1. B. M. S. 58 u. 319). Wenn die Nation erst zwei, drei Generationen hinter sich im Lande hat, werden sich ihre Bürger als aus dem Lande entsprungen, mit dem Lande verwachsen begreifen; es wird die Zeit, in der sie noch heimatlos und bodenlos gewesen, ihrem Bewußtsein völlig entrückt werden und sie gänzlich ihres Ursprungs und dessen vergessen, dem sie das Land und jede Daseinsdauer im Lande verdanken. Nicht umsonst hat Gott mit seinem: למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך die egyptische Erlösungsthatsache in unser tägliches Bewußtsein zu immer frischem Gedenken verwebt, nicht umsonst seine Feste und seine großen Schemita- und Jobelinstitutionen zu ewig wiederkehrenden national gemeinsamen Erkenntnis- und Bekenntnisthaten dieses Ursprungs und der Gotthörigkeit des Landes gestiftet, nicht umsonst das כבש בן שנה, das „Junge" der Herde zum ewigen Symbolausdruck seines Volkes in dessen Beziehungen zu ihm bestimmt. Wir haben in unseren individuellen und nationalen Beziehungen zu Gott keinen größeren Feind, als dieses die Begeisterungsfrische unseres Gotthörigkeitsbewußtseins in „Blasiertheit" verkehrende „Altgewordensein im Lande der Verheißung", wenn das, was als „Verheißung" das sehnsüchtige Ziel unserer Wünsche und Hoffnungen gewesen, „unser" geworden und wir „im Besitze verjähren". —

26. הַעִידֹתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ כִּי־אָבֹד תֹּאבְדוּן מַהֵר מֵעַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא־תַאֲרִיכֻן יָמִים עָלֶיהָ כִּי הִשָּׁמֵד תִּשָּׁמֵדוּן:

26. So bestelle ich heute Himmel und Erde wider euch zu Zeugen, daß verloren, rasch verloren ihr gehen werdet von dem Lande weg, wohin ihr den Jarden überschreitet, es in Besitz zu nehmen; ihr werdet nicht längere Zeit darin bleiben, ihr würdet sonst gänzlich vernichtet werden.

והשחתם. Wie der Gedanke an den in der Geschichte eures Ursprungs euch offenbar gewordenen außersinnlichen Einen als den einzigen wirklichen Träger eures Seins und des Weltganzen erblaßt, drängt sich die Sinnenwelt mit ihrer vermeintlichen selbstherrlichen Realität euch in den Vordergrund und ihr werfet euch der „heidnischen Gesunkenheit" in die Arme, die alles individuelle und nationale Menschendasein nur als Produkt der sinnlichen Weltmächte begreift, die ein Land zur Wiege eines Volkes gestalten und denen es zugleich als Diener und Meister sein Geschick abzuringen hat. —

Es ist dann nicht mehr Gott, der euch in Seinem Lande und durch Sein Land segnet, je nachdem ihr euer Thun und Lassen Seinem euch geoffenbarten Willen gemäß regelt, sondern es ist dieses Land selbst mit allen in ihm sichtbar wirkenden sinnlichen Potenzen, in denen ihr Gewähren und Versagen eures Gedeihens erblicket, ועשיתם פסל תמונת כל: und die ihr euch in sinnlicher Darstellung vergegenwärtigt und endlich dahin gelanget, daß ihr in Gott, mit seinem die stete entsagungsfreudige Unterordnung eurer Sinnlichkeit fordernden Gesetze nicht den Spender, sondern den Hinderer eurer Lebensfreuden erblicket, zu dem in prinzipiellen Gegensatz zu treten, euch die Heilesrettung eurer Lebensrichtung dünkt. — ועשיתם הרע בעיני ה' אלהיך להכעיסו, daß

V. 26. העידתי: eben die Himmel und die Erde, das ganze sichtbare Universum, dem eure vergötterten Weltmächte angehören, stelle ich wider euch zu Zeugen auf. Das Geschäft des jüdischen Zeugen ist: Mahnung und Warnung vor der verbrecherischen That, und Anklage und Strafvollstreckung nach der vollbrachten; und seine Mahner und Warner und endlich seine Strafvollstrecker läßt Gott Himmel und Erde an euch sein, wenn ihr Seinen ausschließenden Dienst mit dem Dienste dessen vertauscht, was Himmel und Erde umfaßt. Euch wird die Welt, euch Himmel und Erde nicht anlächeln, wenn ihr Gottes Wohlgefallen einsetzet, um ihre Gunst zu buhlen. ושברתי את גאון עזכם u. s. w. lautet die Strafverwarnung (3. B. M. 26, 19 ff.) und ונתתי את שמיכם כברזל, die Alternative, ונתתי מטר ארצכם בעתו וגו' וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים וגו', die wir nach Kap. 11, 14 ff. uns und unseren Kindern täglich wiederholt zur Wahl zu stellen haben.

כי אבד תאבדון מהר מעל הארץ וגו', durch den Beisatz: מעל הארץ וגו' ist dem Begriff אבד die Bedeutung einer völligen Daseinsvernichtung genommen und ihm nur die Bedeutung eines relativen Verschwindens, des völligen Entferntwerdens aus dem Lande, gegeben. So auch: ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה (Kap. 11, 17). Es wird ihnen angekündigt, daß, wenn ihr Abfall bis zu der vorher bezeichneten Höhe gelangen sollte, sie dann rasch aus dem Lande entfernt werden würden, לא תאריכון ימים עליה. Verglichen mit der beschränkenden Relation des האבדון מעל הארץ, bezeichnet das absolute השמד תשמדון offenbar die gänzliche Vernichtung, die ja auch ohnehin der Grundbedeutung שמד innewohnt. So Amos 9, 8: הנה עיני ה' במלכה החטאה והשמדתי אתה מעל פני האדמה אפס כי לא השמיד אשמיד את בית יעקב

27. וְהֶפִיץ יְהוָה אֶתְכֶם בָּעַמִּים וְנִשְׁאַרְתֶּם מְתֵי מִסְפָּר בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר יְנַהֵג יְהוָה אֶתְכֶם שָׁמָּה׃

27. Es wird Gott euch unter die Nationen hin zerstreuen, und ihr werdet in geringer Anzahl bleiben unter den Völkern, wohin Gott euch führen wird.

נאם ה׳. Mit כי השמד תשמדון ist daher das Motiv offenbart für ihre rasche Entfernung aus dem Lande, sobald ihr Abfall ein gewisses Stadium erreicht haben werde. Sie sollen dann nicht länger im Lande bleiben, denn sie würden dort ihrer gänzlichen Vernichtung entgegeneilen.

Ihre rasche Entfernung ist ihre geistige und sittliche Rettung. Sie müssen Land und staatliche Selbständigkeit verlieren, um nicht in denselben Grad der Entartung zu verfallen, welcher über die kanaanitische Bevölkerung vor ihnen den Stab der Vernichtung gebrochen. Damit ist denn dasselbe gesagt, was die Weisen so bedeutungsgroß an den Zahlenwert des verhängnisvollen Wortes „ונושנתם" geknüpft. Der Zahlenwert von ונושנתם ist 852. Wir blieben jedoch nur 850 Jahre im Lande, 440 bis zum Tempelbau (der 480 Jahre nach dem Auszuge aus Egypten, somit 440 Jahre nach dem Einzuge in das Land stattfand — Kön. I. 6, 1) und 410 Jahre des Tempelbestandes. Das Verhängnis der Vertreibung trat daher zwei Jahre vor der mit ונושנתם angedeuteten Frist ein, צרקה עשה הקב״ה עם ישראל שהקדים שתי שנים לונושנתם (Gittin 88 a) und diese rasche Vertreibung war eine wohlthätige Rettung der Nation. Staat und Tempel gingen zu Grunde, aber das Volk ging, mit einem ihm noch gebliebenen Rest seines geistigen Erbes im Herzen, der Lösung seiner großen Aufgabe in der Zerstreuung entgegen.

V. 27. והפיץ וגו׳. Ihr werdet auseinander- und hingestreut unter die Völker. Ihr werdet nicht zusammenbleiben im Exil, unter alle Völkerschaften werden einzelne von euch kommen. Dieser Zerstreuung unter die Völker dürfte ein zweifacher Zweck innewohnen. Sie werden nirgends eine kompakte numerische Größe bilden und vor der politischen Verirrung geschützt bleiben, in welche sie ihr einstiges Staatenleben geraten ließ, und sie werden eine unter die Völker gestreute Gottesaussaat sein, und בעמים, in der Mitte des sozialen Völkerlebens die Idee einer anderen Welt- und Lebensanschauung und einer anderen Lebenserfüllung wecken und pflegen. Ist doch הפיץ nicht nur eine zerstörende Zerstreuung, sondern auch das Ausstreuen einer Saat, והפיץ קצח (Jes. 28, 25), und יזרעאל, „Gottessaat" ward (Hosea 1, 2) Israels Galuthname, als dies Verhängnis an ihm in Erfüllung ging.

ונשארתם מתי מספר וגו׳, obgleich gering an Zahl, bleibet ihr doch ein gesondertes גוי unter den גוים, eine besondere Nationalität unter den Nationen. Erwägt man, daß, so weit bekannt, man noch heute höchstens vier bis fünf Millionen Juden, also höchstens die doppelte Zahl der aus Egypten gezogenen zählt, erwägt man, daß diese Zahl bereits zu Davids Zeiten erreicht, ja überschritten war, erwägt man, daß trotz des Abgangs der zehn Stämme zur Zeit des zweiten Tempels (nach Peßachim 64 b) sich die Volkszahl auf mehr als zwölf Millionen berechnen ließ, so daß nach Josephus während der Belagerung Jerusalems über eine Million umgekommen sind, und man daher kaum mit der Annahme fehlgeht, daß beim Untergange des jüdischen Staates durch die Römer mindestens noch vier Millionen Juden in der ganzen Welt vorhanden waren: so scheint in der That, trotz der vielbesprochenen Geburtsvermehrung der Juden, ihre Anzahl in allen den langen Jahrhunderten des Exils stationär geblieben zu sein und sich durch eine besondere göttliche Fügung das hier angekündigte ונשארתם מתי מספר בגוים וגו׳, ihr bleibet gering an Zahl, unausgesetzt zu verwirklichen. —

28. וַעֲבַדְתֶּם־שָׁם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עֵץ וָאֶבֶן אֲשֶׁר לֹא־יִרְאוּן וְלֹא יִשְׁמְעוּן וְלֹא יֹאכְלוּן וְלֹא יְרִיחֻן׃

28. Dort werdet ihr Göttern unterthänig werden, Menschenhändewerk, Holz und Stein, die nicht sehen und nicht hören, und nicht essen und nicht riechen.

29. וּבִקַּשְׁתֶּם מִשָּׁם אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּמָצָאתָ כִּי תִדְרְשֶׁנּוּ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ׃

29. Von dort werdet ihr Gott, deinen Gott, suchen und du wirst ihn finden; denn du wirst ihn suchen mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele.

V. 28. ועבדתם שם אלהים: dort werdet ihr dem heidnischen Götterwesen, das euch mit seinen Reizen so anlockend erschienen, unterthan, und werdet die Macht seines Einflusses kennen lernen, werdet in schmerzlicher Erfahrung kennen lernen, was aus den Menschen wird, wenn ihre Gottheit Götter sind מעשה ידי אדם, die sie sich selbst geschaffen, עץ ואבן u. s. w. Es ist hier das Heidentum in seiner konkreten Erscheinung geschildert. Das von ihm Ausgesagte dürfte aber jede Auffassung, sowohl die exoterische populäre, die die Gottheit als dem geschaffenen Bilde innewohnend anbetet, als die esoterische, die Auffassung der gebildeten Eingeweihten treffen, die in dem Bilde die symbolische Darstellung weltbeherrschender Naturkräfte verehrte. Jene war, nach den Büchern der Propheten, der allverbreitete Volksglauben. Von ihm gilt im buchstäblichsten Sinne מעשה ידי אדם עץ ואבן וגו׳. Aber auch das gebildete Heidentum, das in seinen Götterbildern die symbolische Darstellung personifizierter Naturmächte erblickte, verehrte ja in Wahrheit Gottheiten אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון. Die Kräfte, die sie vergöttern, sind ja nur physische Gewalten „ohne objektive Intelligenz und ohne subjektives Bewußtsein“, sie sehen und hören nicht: es fehlt ihnen die objektive Wahrnehmung, sie schmecken und riechen nicht: es fehlt ihnen das subjektive Bewußtsein. Weder was die Dinge „an sich“ sind, noch was die Dinge „ihnen“ sind, nehmen sie wahr, sie haben weder Geist noch Willen, sie stehen daher in ihrer blos physischen blinden Unfreiheit tief, nicht nur unter dem Menschen, sondern sogar tief unter allem organisch Lebendigen, wo auch nur auf niedrigster Stufe der Anfang eines wahrnehmenden und wollenden Bewußtseins andämmert. Wo aber der Mensch blos physischen Gewalten sich anbetend niederwirft, sein Schicksal und sein Thun und Lassen der Macht blinder Notwendigkeiten unterstellt, da entkleidet er sich selbst seiner geistigen Hoheit und nur entsittlichend wirkt auf ihn seine Götterverehrung, כמוהם יהיו עשיהם כל אשר בוטח בהם (Ps. 115, 8). Die blinde Unfreiheit seiner Idole wird sein Ideal, ועבדתם שם אלהים וגו׳ und ihr werdet, der heidnischen Welt unterworfen, die ganze Wucht dieser entsittlichenden Idolatrie kennen lernen.

V. 29. ובקשתם משם. Aus diesem Gegensatz wird euch die erhebende, frei machende Nähe des einen Einzigen, wahrhaftigen lebendigen Gottes, der Israels Weltanteil als ה׳ אלהיו geworden, erst recht im Herzen aufleuchten, „ihr werdet ihn suchen und werdet ihn finden“, werdet seiner erleuchtenden, sittigenden und frei machenden, seiner euch sittlich adelnden und beglückenden Nähe selbst als Heloten einer heidnischen Welt inne werden, wenn ihr בכל לבבך ובכל נפשך, mit allem euren „Wollen“ und allem euren „Sein“ תדרשנו nur Ihn um seinen Willen befragen und nur Ihn um seine Hülfe angehen werdet. Beides heißt דרש את ה׳. Israels ganze Galuthgeschichte mit seiner siegreichen Ausdauer nach außen, mit seinem beglückenden Streben nach Erleuchtung und Veredelung im Innern, ist eine fortgesetzte Offenbarung des lebendigen Gottes im Gegensatz zu dem toten und tötenden Heidentum. —

30. בַּצַּר לְךָ וּמְצָאוּךָ כָּל הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים וְשַׁבְתָּ עַד־
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ׃

31. כִּי אֵל רַחוּם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַשְׁחִיתֶךָ וְלֹא יִשְׁכַּח
אֶת־בְּרִית אֲבֹתֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם׃

32. כִּי שְׁאַל־נָא לְיָמִים רִאשֹׁנִים
אֲשֶׁר־הָיוּ לְפָנֶיךָ לְמִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא

30. In dieser dir werdenden Bedrängnis, und wenn dich erst alle diese Bestimmungen erreicht haben, am Ende der Tage, wirst du zu Gott, deinem Gotte, zurückkehren und auf seine Stimme hören.

31. Denn ein barmherziger Gott ist Gott, dein Gott, er wird dich nicht los lassen und dich nicht zu Grunde gehen lassen, und wird den Bund deiner Väter nicht vergessen, den er ihnen geschworen.

32. Denn frage doch nach den früheren Zeiten, die vor dir waren,

---

V. 30. בצר לך וגו׳: es scheint, daß dieser Gegensatz zu einem letzten Kampfe sich aufrafft und Israels באחרית הימים eine letzte Bedrängnis wartet. Aus dieser letzten Bedrängnis, und durch alle gemachten Erfahrungen geläutert und gestählt, wird Israel am Ende der Tage zum vollen und dann unverbrüchlichen Gottesgehorsam zurückkehren.

Mit אלהיך ה׳ (V. 29) geht die Anrede vom Plural in die Einheit des Singulars über. Das Leidensverhängnis vollzieht sich an allen einzelnen in der ganzen Vielheit ihrer Zerstreuung, es bleibt keiner davon verschont. Und auch die erleuchtende und läuternde Wirkung dieser Leiden muß sich an der ganzen Vielheit aller einzelnen bewähren. Allein mitten in dieser zerstreuten Vielheit bleiben sie doch eine geistige und sittliche Einheit, und in dem Zurückstreben aller zu dem einen Einzigen kommt diese Einheit der jüdischen Vielheit zum Bewußtsein und erhält die allzerstreuten Vielen ohne sichtbares äußeres Band, als das um den einen Einzigen geistig vereinigte eine und führt es zu diesem Einen als seine Einheit zurück: ובקשתם משם את ה׳ אלהיך ומצאת וגו׳ וגו׳.

V. 31. כי אל רחום ה׳ (siehe 2. B. M. S. 489). Denn Gott verläßt dich nicht, weil er bereits so viel für dich gethan, weil du das Produkt seiner ganz besonders fürsorgenden Waltung bist. רחמים ist ja die Liebe des Schöpfers zum Geschöpf, weil es sein Geschöpf ist. Daher kann die Bitte: זכר רחמיך ה׳ וחסדיך כי מעולם המה (Ps. 25, 6) Gott an alle die Wohlthaten erinnern, die Er bereits von je uns erzeigt hat, um auch seiner ferneren Liebe gewiß zu sein. — לא ירפך heißt etwas, das man ergriffen hat, loslassen, אחזתיו ולא ארפנו (Hohel. 3, 4). בצדקה החזקתי ולא ארפה (Hiob 27, 6). Gott giebt dich nicht auf. Gott hat dich einmal für seine besonderen Zwecke herausgegriffen und für diese deine Bestimmung so Großes an dir gethan. Er hält dich für diese seine Zwecke mit dir fest, wie sehr du auch bis dahin dich gegen ihn vergangen. ולא ישחיתך, darum läßt er dich nicht zu Grunde gehen, du bleibst für die Zukunft deiner Bestimmung erhalten. ולא ישכח וגו׳. Diese Unverlierbarkeit deiner Bestimmung ruht auf dem בריח אבהיך, war mit diesem mit ihnen geschlossenen Bunde bereits gegeben, alles auf einem בריח Beruhende, als בריח Ausgesprochene, erreicht unter allen Umständen seine Verwirklichung. (Siehe zu 1. B. M. 6, 18.)

V. 32. כי שאל נא לימים וגו׳ למן וגו׳ ולמקצה וגו׳. Wenn שאל mit ל־ konstruiert ist, so bezeichnet ל־ nicht die Person oder den Gegenstand, an welche die Frage

אֱלֹהִים ו אָדָם עַל־הָאָרֶץ וּלְמִקְצֵה
הַשָּׁמַיִם וְעַד־קְצֵה הַשָּׁמַיִם הֲנִהְיָה
כַּדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אוֹ הֲנִשְׁמַע כָּמֹהוּ׃

33. הֲשָׁמַע עָם קוֹל אֱלֹהִים מְדַבֵּר
מִתּוֹךְ־הָאֵשׁ כַּאֲשֶׁר־שָׁמַעְתָּ אַתָּה
וַיֶּחִי׃

34. אוֹ ו הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת
לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת
וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה
וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים
כְּכֹל אֲשֶׁר־עָשָׂה לָכֶם יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ׃

von dem Tage an, da Gott Menschen auf Erden geschaffen, und von Himmelsende bis Himmelsende, ob wie dieses Große schon je sich ereignet oder ihm Ähnliches gehört worden.

33. Hat ein Volk die Stimme Gottes gehört, redend aus der Mitte des Feuers, wie du gehört hast, und ist lebend geblieben?

34. Oder hat ein Gott sich erprobt, zu kommen, ein Volk aus der Mitte eines Volkes herauszugreifen, mit Machterprobungen, mit Zeichen und mit Belehrungswundern und mit Krieg, und mit starker Hand und mit gestrecktem Arm und mit großen Furchtbarkeiten, gleich allem dem, was Gott, euer Gott, für euch in Mizrajim vor deinen Augen vollbracht hat?

---

gerichtet, sondern den Gegenstand, nach welchem gefragt wird. Das ל־ ist die sachliche Beziehung der Frage. So: למה זה תשאל לשמי (1. B. M. 32, 29 und Richter 13, 18). In dem so häufigen שאל לו לשלום (1. B. M. 43, 27 u. s. w.) ist sowohl die Person als die Sache mit ל־ bezeichnet. Es ist die Erkundigung nach der Person in Beziehung auf ihr Wohlbefinden, nach dem persönlichen Wohlbefinden des Gefragten. Es drückt das Interesse an seiner Persönlichkeit aus. Hier heißt es auch nicht: frage die ganze Vergangenheit und die ganze Erde, sondern: schaffe dir eine Kenntnis von der ganzen Vergangenheit und von der Gegenwart auf der ganzen Erde. Weshalb denn auch nach unserem Texte (Chagiga 12 a) das der menschlichen Erkenntnis geöffnete Forschungsgebiet nach Umfang und Grenze durch למן היום אשר ברא אדם על הארץ zeitlich und räumlich auf die Geschichte seit Erschaffung der Welt und auf die innerhalb der geschaffenen irdischen Welt vorhandenen Dinge weise umschränkt wird. Alles vor der Schöpfung und jenseits der irdischen Dinge Liegende, מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור (siehe הוספ׳ daselbst), ist dem menschlichen Forschen versagt. Die innerhalb dieser Grenze eröffnete Geschichts- und Naturerkenntnis ist aber im Sinne unserer Stelle nicht nur etwas Gestattetes, sondern etwas in möglichst weitem Umfange zu Wünschendes, weil nur dem mit solchem Umblicke gerüsteten Geiste sich vergleichend die jüdische Weltstellung in ihrer ganzen Eigentümlichkeit erschließt.

VV. 33 u. 34. השמע וגו׳ או הנסה וגו׳. Aus einem solchen Umblick wird sich dir ergeben, daß du das einzige Volk auf Erden seiest, dem Gott aus seiner Unsichtbarkeit in die Gewißheit sinnlicher Wahrnehmung hinausgetreten und in der Bekundung seiner unmittelbaren Waltung offenbar geworden. Du bist das einzige Volk, das Gott und seine Waltung nicht glaubt, sondern weiß. Du bist der einzige Depositär

35. אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ׃

35. Du bist durch Sehen zum Wissen gebracht worden, daß Gott allein Gott ist, nichts sonst außer Ihm.

---

der Offenbarung Gottes, seiner Waltung und seines Willens an die Menschheit: darin liegt die Ewigkeit deiner Bestimmung und die geschichtliche Unsterblichkeit deines Wandelns in Mitte der Völker. Darin liegt der Aufschluß des לא ירפך ולא ישחיתך u. s. w. כי שאל נא וגו׳.

השמע עם וגו׳ ויחי. Dieses Vernehmen der Gottesstimme übersteigt nicht das menschliche Vermögen an sich. Dem ersten Menschen in seiner ursprünglichen reinen Stellung war Gott nahe auf Erden und er vernahm das ihn anweisende Wort Gottes. Und auch die einzelnen Erlesenen seiner Nachkommen, ein Noah, Abraham, dessen Sohn und Enkel, mit welchen Gott die Wiederkehr auf Erden einleitete, vermochten die Gottesrede zu vernehmen und wurden derselben gewürdigt. Aber noch kein Volk in seiner Gesamtheit ward auf diese Stufe gehoben und noch dazu in eine persönliche Unmittelbarkeit, die normal den in die Gottesnähe gehobenen Geist von den Banden der leiblichen Sinnlichkeit zu lösen geeignet wäre. Sollte doch eben in die hieniedige sinnliche Leiblichkeit hinein und für einen Gott nahen Fortwandel in der hieniedigen sinnlichen Leiblichkeit mit dieser Offenbarung der Grund gelegt werden.

V. 34. או הנסה וגו׳. Es ist nicht unmöglich, daß dieses נסה und ebenso הנסה דבר אליך תלאה (Job 4, 2) nicht Piel, sondern Niphal ist. Hier stände es dann in reflexiver Bedeutung: hat sich wohl ein Gott darin erprobt, darin seine Machthoheit und Herrschaft gezeigt, לבוא: daß er mitten in irdische Verhältnisse hineingetreten, לקחת לו גוי: sich, für seine besonderen Zwecke und seine ausschließliche Leitung, ein Volk heraus zu greifen, מקרב גוי: das völlig in die Macht eines anderen Volkes untergegangen und von einer anderen Nationalität umschlungen war, במסות: mit sein Machtvermögen bekundenden Thaten, באתה: mit seine Gegenwart beweisenden Zeichen, ובמופתים: mit Geist und Gemüt bezwingenden Belehrungsthaten, ובמלחמה: mit offenem Kampf gegen die Gehorsam Versagenden, וביד חזקה: mit einer Macht, die sich stärker bewies, als das für stärkst Gehaltene, ובזרוע נטויה: und mit einem Herrscherarme, der weit über alle irdische Hoheit und Herrschergebiete sich erstreckt, ובמוראים גדולים: und mit Erfolgen, die die Furchtbarkeit seines Wollens und seiner Macht in ihrer ganzen Größe erkennen lassen, ככל אשר עשה u. s. w. allem dem vergleichbar, was Gott, den ihr alle, jeder in seiner Besonderheit, als den Lenker eurer Geschicke und den Leiter eurer Thaten verehret, in Egypten: לעיניך, zu eurer einheitlichen, gleichzeitigen, somit über allen Zweifel erhabenen Gesamterfahrung vollbracht hat.

V. 35. אתה הראת לדעת. Dein Bewußtsein von Gott ist kein Glauben, sondern ein Wissen, und dein Wissen beruht nicht auf einem Berichte, auch nicht auf der Vermittlung einer schließenden Gedankenverbindung, dein Wissen von Gott beruht auf der Gewißheit selbsteigener, unmittelbarer, gleichzeitiger Sinneserfahrung deiner ganzen Gesamtheit. אתה הראת לדעת: deinen eigenen Augen ist hinreichend zu sehen gegeben worden, um zu wissen, daß Gott, der dir unter diesem Namen offenbar geworden, der einzige wirkliche Gott ist, den die übrigen Menschen unter so mannigfaltigen Wahngebilden suchen und glauben, אין עוד מלבדו: und daß außer Ihm allein nichts anderes in selbständigem Sein vorhanden ist. Er allein ist das absolut Seiende, alles andere Sein ist nur durch ihn bedingt.

36. מִן־הַשָּׁמַיִם הִשְׁמִיעֲךָ אֶת־קֹלוֹ לְיַסְּרֶךָּ וְעַל־הָאָרֶץ הֶרְאֲךָ אֶת־אִשּׁוֹ הַגְּדוֹלָה וּדְבָרָיו שָׁמַעְתָּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ׃

36. Vom Himmel hat er dich seine Stimme hören lassen, um dich in das Band seiner Zucht zu nehmen; und auf der Erde hat er dich sein großes Feuer sehen lassen, und seine Worte hast du gehört aus dem Feuer.

37. וְתַחַת כִּי אָהַב אֶת־אֲבֹתֶיךָ וַיִּבְחַר בְּזַרְעוֹ אַחֲרָיו וַיּוֹצִאֲךָ בְּפָנָיו בְּכֹחוֹ הַגָּדֹל מִמִּצְרָיִם׃

37. Und an die Stelle, daß er deine Väter geliebt hat, erwählte er Seinen Ihm nachfolgenden Samen und führte dich mit seinem Angesichte in seiner großen Kraft aus Mizrajim,

38. לְהוֹרִישׁ גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצֻמִים מִמְּךָ מִפָּנֶיךָ לַהֲבִיאֲךָ לָתֶת־לְךָ אֶת־אַרְצָם נַחֲלָה כַּיּוֹם הַזֶּה׃

38. größere und mächtigere Völker, als du vor dir zu vertreiben, dich hinzubringen, dir ihr Land zum Erbe zu geben, wie nun heute geschieht.

39. וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל־לְבָבֶךָ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל־הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד׃

39. So wisse es denn heute und bringe es dir wiederholt zu Herzen, daß Gott allein Gott ist, im Himmel in der Höhe und auf Erden in der Tiefe, nichts sonst.

40. וְשָׁמַרְתָּ אֶת־חֻקָּיו וְאֶת־מִצְוֹתָיו

40. Und hüte seine Gesetze und seine Gebote, die ich dir heute gebiete, was

---

V. 36. מן השמים וגו׳. Er ist dir in seiner gleichzeitig Himmel und Erde erfüllenden und in dein Inneres dringenden Allgegenwart gegenwärtig geworden: du hörtest seine Stimme vom Himmel, sahst sein Feuer auf Erden und vernahmst seine Worte aus dem Feuer.

V. 37. ותחת כי אהב. Diese dir durch יציאת מצרים und מתן תורה gewordene Gotteserkenntnis bildet das Eigenartige deines völkergeschichtlichen Wesens und Berufes, und es setzt sich in dir nur der mit Erwählung deiner Väter gegründete ברית fort, dessen schon V. 31 gedacht war. — ויבחר בזרעו אחריו. Normal kann sich das suff. sing. nur auf Gott beziehen, und זרעו אחריו wäre die Ihm von den Vätern erzeugte und zu Seiner Nachfolge erzogene Nachkommenschaft, wie וימלא אחרי (4. B. M. 14, 24) מוכיח אדם אחרי (Prov. 28, 23). — בפניו: mit seiner unmittelbaren Leitung (vergl. 2. B. M. 33, 14 u. 15).

V. 39. וידעת היום: Aus allen deinen bisherigen Erfahrungen schöpfe nun die gewisseste Überzeugung, והשבת אל לבבך, und wenn sie dir einmal aus dem Herzen geschwunden oder schwinden zu wollen droht, so bringe sie dir immer wieder auf Grund dieser von dir erfahrenen Thatsachen zu Herzen, daß ממעל w. u. s. ד׳ הוא האלקים — מהחת. Gott ist Gott im Himmel ממעל: von dir aufwärts in dem ganzen ungemessenen Weltenraum der Höhe, und auf Erden מהחת: von dir abwärts in dem ganzen ungemessenen Weltenraum der Tiefe. Durch die Beifügungen ממעל und מהחת wird Himmel und Erde noch näher präzisiert zum Ausdruck für die Totalität des Weltalls.

V. 40. ושמרת את חקיו וגו׳. Dieses dein ganzes Wissen von Gott soll aber die einzige Wirkung haben, daß du in dieser gotterfüllten Welt, in welcher Sein Wille

אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אֲשֶׁר יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ וּלְמַעַן תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ כָּל־הַיָּמִים: פ

שלישׁ. 41. אָז יַבְדִּיל מֹשֶׁה שָׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה שָׁמֶשׁ:

42. לָנֻס שָׁמָּה רוֹצֵחַ אֲשֶׁר יִרְצַח אֶת־רֵעֵהוּ בִּבְלִי־דַעַת וְהוּא לֹא־שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְנָס אֶל־אַחַת מִן הֶעָרִים הָאֵל וָחָי:

43. אֶת־בֶּצֶר בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ הַמִּישֹׁר לָרֻאוּבֵנִי וְאֶת־רָאמֹת בַּגִּלְעָד לַגָּדִי וְאֶת־גּוֹלָן בַּבָּשָׁן לַמְנַשִּׁי:

dir und deinen Kindern nach dir wohl thun wird, und damit du lange Zeit auf dem Boden bleibeſt, den Gott, dein Gott, dir für alle Zeiten giebt.

41. Damals ſchied Moſche drei Städte jenſeits des Jardens aus, zum Sonnenaufgang.

42. Damit dorthin ein Mörder fliehe, der ſeinen Nächſten ohne Wiſſen tötet und ihm kein Feind iſt von geſtern und vorgeſtern, er hat ſich zu einer dieſer Städte zu flüchten und bleibt am Leben.

43. Bezer in der Wüſte im Lande der Ebene, vom Stamme Reuben; Ramoth in Gilead vom Stamme Gad, und Golan im Baſchan vom Stamme Menaſche.

überall gebietet und Seinem Willen alles dient, auch nur das eine Anliegen kennſt: ſeine חקים und מצוה, mit welchen Er all deinem Wollen „Schranke" und „Aufgabe" geſetzt, gewiſſenhaft erfülleſt, אשר ייטב לך, womit allein du dein und deiner Kinder Heil gewinnen kannſt, ולמען תאריך, und wovon allein die Dauer deines Bleibens in dem Lande bedingt iſt, das Gott dir für alle Zeiten giebt, das für ewige Zeiten das Land deiner Beſtimmung bleibt, das du aber immer nur ſo lange innehaben wirſt, als du dieſer Beſtimmung dich treu erweiſeſt.

V. 41. אז יבדיל. Moſes berichtet, daß, nachdem er durch alles Bisherige dem Volke ſeine Beziehung zu Gott und ſeinem Geſetze und die Abhängigkeit des Landesbeſitzes von Erfüllung dieſes Geſetzes zum Bewußtſein gebracht hatte, er auch ſofort hinſichtlich des Geſetzes, das ihnen ſogleich bei der Verteilung des Landes zur Verwirklichung obliegen wird (4. B. M. 35, 10), ſo weit es bereits in dem transjordaniſchen Lande zur teilweiſen Ausführung kommen konnte, die entſprechenden Beſtimmungen getroffen hat, obgleich, wie daſelbſt V. 13 bemerkt, die Wirkung des Geſetzes erſt nach deſſen voller Erledigung im ciſjordaniſchen Landesgebiete in Kraft treten ſollte. Die hohe fundamentale Bedeutſamkeit dieſes Geſetzes der Aufnahmeſtädte haben wir daſelbſt zu entwickeln verſucht, und unter Vergegenwärtigung des dort Bemerkten tritt die hier berichtete Anordnung im Zuſammenhange mit der vorangehenden Ermahnung zur treuen Erfüllung des ganzen Geſetzes in ein noch helleres Licht. Iſt doch der durch die Einordnung der ערי מקלט in die Landesverteilung gleichſam zum topographiſch offenkundigſten Ausdruck gelangende Fundamentalgrundſatz von der gottebenbildlichen Menſchendignität eben der Fundamentalſatz, der nächſt dem im Vorgehenden entwickelten Grundſatze von der Einheit und Einzigkeit und außerſinnlichen Perſönlichkeit Gottes und mit ihm zuſammen die Granitgrundlage des ganzen Judentums bildet.

אז יבדיל (ſiehe 2. B. M. 15, 1).

V. 42. לנוס שמה וגו׳. Hier wird das Geſetz nur in der Allgemeinheit ſeiner Beſtimmung berührt. Das Ausführliche ſiehe 4. B. M. 35, 9 ff. und 5. B. M. 19.

44. וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־שָׂם מֹשֶׁה לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

44. Und dies ist das Gesetz, welches Moſche niedergelegt hat vor Jisraels Söhne.

45. אֵלֶּה הָעֵדֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם:

45. Dies die Zeugnisse, die Gesetze und die Rechtsordnungen, welche Moſche Jisraels Söhnen mündlich ausgesprochen hat, als sie aus Mizrajim zogen,

46. בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּגַּיְא מוּל בֵּית פְּעוֹר בְּאֶרֶץ סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן אֲשֶׁר הִכָּה מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם:

46. jenseits des Jardens in dem Thale Bethpeor gegenüber, im Lande Sichons, Königs der Emoriter, welcher in Cheſchbon reſidierte, den Moſche und Jisraels Söhne bei ihrem Auszuge aus Mizrajim geſchlagen hatten,

47. וַיִּירְשׁוּ אֶת־אַרְצוֹ וְאֶת־אֶרֶץ עוֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָח שָׁמֶשׁ:

47. und ſein Land und das Land Ogs des Königs vom Baſchan, der beiden Könige des Emoriters, in Beſitz nahmen, welche jenſeits des Jardens liegen nach Sonnenaufgang,

48. מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר עַל־שְׂפַת־נַחַל אַרְנֹן וְעַד־הַר שִׂיאֹן הוּא חֶרְמוֹן:

48. von Aroer, welches am Ufer des Fluſſes Arnon, bis zum Berge Sion, das iſt: Chermon,

49. וְכָל־הָעֲרָבָה עֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה וְעַד יָם הָעֲרָבָה תַּחַת אַשְׁדֹּת הַפִּסְגָּה: פ

49. und die ganze Öde jenſeits des Jardens oſtwärts bis zum Meere der Öde unter den Ausgüſſen der Anhöhe.

Kap. 5. V. 1. Da rief Moſche ganz Jisrael zu und ſagte zu ihnen:

ה רביעי. 1. וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־כָּל־

V. 44. ואת התורה: die durch יציאת מצרים und מתן תורה zum Bewußtſein gekommene Wahrheit von „Gott“ und die durch die ערי מקלט proklamierte Wahrheit vom „Menſchen“ ſind die Grundlagen des jüdiſchen Volkslebens, und dieſes Buch, in welches Moſes dieſes niedergeſchrieben, iſt das „Geſetz“, welches Moſes darin ſchriftlich als die unverbrüchlich gegebene Norm für all ihr Verhalten Jisraels Söhnen **niedergelegt** hat.

V. 45. אלה העדות, und es ſind dies dieſelben עדות für unſere Erkenntnispflege und חקים ומשפטים für unſer ſittliches und ſoziales Verhalten, die Moſes auf dem ganzen Zuge von Egypten durch die Wüſte und zuletzt noch in dem bereits eroberten transjordaniſchen Gebiete im Anblick des verheißenen Landes „mündlich“ an die ganze Nation zum Ausſpruch brachte.

Kap. 5. V. 1. Mit dieſem fünften Kapitel beginnt der dritte Abſchnitt der Vorreden, mit welchen Moſes die Wiederholung und Erläuterung des Geſetzes einleitete. Der erſte Abſchnitt, Kap. 1, 6 bis 3, 22, hat die Tendenz, dem Volke aus den ſelbſterlebten Erfahrungen die Überzeugung nahe zu bringen, daß auch zur Beſitznahme des Landes

יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל
אֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר
אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנֵיכֶם הַיּוֹם וּלְמַדְתֶּם
אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֹׂתָם׃
2. יְהוָה אֱלֹהֵינוּ כָּרַת עִמָּנוּ בְּרִית
בְּחֹרֵב׃
3. לֹא אֶת־אֲבֹתֵינוּ כָּרַת יְהוָה

Höre Jisrael die Gesetze und die Rechtsordnungen, die ich heute vor euren Ohren darstelle; lernet sie und habet acht, sie zu erfüllen.

2. Gott, unser Gott, hat mit uns einen Bund zu Choreb geschlossen.

3. Nicht mit unseren Vorfahren hat Gott diesen Bund geschlossen, sondern

---

sein Verharren in der Gottestreue die unerläßliche Vorbedingung bilde und dazu allein und ausreichend genüge. Der zweite Abschnitt, Kap. 3, 23 bis 4,49, ist vorzüglich der richtigen Würdigung des Gesetzes, Israels und vor allem Gottes in der Wahrheit und Hoheit ihrer ganz eigenartigen Wesenheit gewidmet. Mit diesem fünften Kapitel beginnt der dritte Abschnitt, der mit den Aufforderungen zu den allgemeinen Grundgesinnungen der Gottesfurcht und Gottesliebe und des Gottvertrauens diejenigen Gebote verwebt, deren Erfüllungen das Volk in seiner nun bevorstehenden größeren Vereinzelung überall hin als stete Weckerinnen und Pflegerinnen dieser Gesinnungen begleiten sollen.

Es beginnt aber dieses nähere Eingehen in das Gesetz mit nochmaligem Hinblick auf das geschichtliche Ereignis der Offenbarung am Sinai. Oben Kap. 4, V. 10 f. und V. 33 f. war das Erlebnis nochmals vor die Seele geführt, um daran den vollen und reinen Inhalt unseres Gottbewußtseins zu lehren. Hier wird dasselbe als Grundlegung unserer Lebensaufgabe, und werden daher auch die עשרת הדברות als Grundzüge der ganzen Gesetzgebung wiederholt.

ויקרא משה. Moses Reden treten mit diesem Kapitel dem eigentlichen Zwecke, der Wiederholung und Erläuterung der Gesetze näher, daher dieser einleitende Aufruf: שמע את: hören, nicht gehorchen. חקים ומשפטים, die Normen für unser sittliches und soziales Verhalten, umfassen im weiteren Sinne das ganze Gesetz. דבר im Kal heißt zunächst die Darlegung eines Inhaltes (siehe zu 4. B. M. 27, 7). את החקים ואת המשפטים אשר אנכי דבר באזניכם היום: die Gesetze und Rechtsnormen, die ich nach ihrem Inhalte heute für eure Auffassung und euer Verständnis vortrage. למוד, שמירה und עשיה, das ist die Summe dessen, was das Gesetz von uns fordert: das Gehörte bis zum vollen Verständnis sich aneignen, gewissenhaft es präsent halten, und unter dem Diktat dieser Gewissenhaftigkeit ausführen. עשיה, die Ausführung, die Erfüllung, ist aber Ziel, ja Basis des Ganzen. Die bloße Theorie ohne praktische Erfüllung hat keinen Wert, ja sie wird nicht einmal die rechte Erkenntnis, sobald sie nur als theoretisches Spiel und nicht mit dem Ernst des Erfüllungsvorsatzes angestrebt wird. כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו מאי טעמא אמר רב פפא אמר קרא ולמדתם אתם ושמרתם לעשתם כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה כל שאינו בעשיה אינו בלמידה (Jebamoth 109 b).

V. 2. ה' אלהינו וגו'. Einen Bund hat Gott mit uns zu Horeb geschlossen. Die Offenbarung war kein bloß theoretisches. Mitteilen, dessen Beachten und Erfüllen etwa einer späteren Erwägung anheim gegeben wäre. Die Offenbarung war ein Akt der Verpflichtung, war ein Akt der Inpflichtnahme und der Pflichtübernahme, die Offenbarung hat das unauflösliche Band zwischen Gott und uns geknüpft.

V. 3. לא את אבותינו וגו'. Ein sehr großer Teil der noch Lebenden, alle diejenigen, welche beim Auszug aus Egypten noch nicht das zwanzigste Jahr zurückgelegt

אֶת־הַבְּרִית הַזֹּאת כִּי אִתָּנוּ אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֹּה הַיּוֹם כֻּלָּנוּ חַיִּים׃

4. פָּנִים ׀ בְּפָנִים דִּבֶּר יְהוָה עִמָּכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ׃

5. אָנֹכִי עֹמֵד בֵּין־יְהוָה וּבֵינֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא לְהַגִּיד לָכֶם אֶת־דְּבַר יְהוָה כִּי יְרֵאתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא־עֲלִיתֶם בָּהָר לֵאמֹר׃ ס

6. אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים׃

7. לֹא־יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי׃

mit uns, wir, die wir hier heute alle noch am Leben sind.

4. Angesicht in Angesicht hat Gott mit euch auf dem Berge aus dem Feuer heraus gesprochen.

5. Ich stand zu jener Zeit zwischen Gott und euch, euch das Wort Gottes entgegen zu bringen; denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer und waret nicht den Berg hinangegangen zum Ausspruch:

6. Ich ה׳ sei dein Gott, der ich dich aus dem Lande Mizrajim, aus dem Sklavenhause hinausgeführt.

7. Es soll dir nicht ein anderer Gott sein vor meinem Angesichte.

---

hatten, hatten die Offenbarung am Sinai selbst erlebt, und die anderen waren dem großen Ereignis zeitlich so nahe geboren, daß das von ihren leiblichen Eltern Erlebte ihnen wie Selbsterlebtes gewiß sein konnte. Es ist daher das אבתינו wohl im weiteren Sinne: Voreltern, Vorfahren zu nehmen.

ה׳ אלהינו כרת עמנו וגו׳ כי אתנו אנחנו וגו׳. In Beziehung zu dem von Gott erteilten Gesetze und der daraus erwachsenen Verpflichtung tritt Moses ganz in die Masse des Volkes zurück. Er hat an der Erteilung des Gesetzes keinen größeren und an der Verpflichtung darauf keinen geringeren Anteil als irgend sonst einer aus dem Volke.

V. 4. פנים בפנים scheint eine noch größere Unmittelbarkeit auszudrücken, als das gewöhnlichere פנים אל פנים (1. B. M. 32, 30; 2. B. M. 33, 11 und 5. B. M. 34, 10). Das Angesicht ist nicht nur einander zugewandt, sondern es dringt in das andere ein, vermittelst des Angesichts verkehrt das Innere des einen mit dem Innern des andern. So auch עין בעין (4. B. M. 14, 14).

V. 5. אנכי עמד וגו׳. Meine Stellung zwischen euch und Gott zur Zeit der Gesetzgebung war frei von jeder Spur eines Gesetzgebers, war lediglich die des Gesetzüberbringers. Gott, der Gesetzgeber, war euch gegenwärtig, und wie er unmittelbar an jeden von euch sein Wort richtete, so hörte auch jeder von euch sein an ihn gerichtetes Wort. Wenn ich bei diesem ganzen großen Ereignis und überhaupt בעת ההיא, während der ganzen übrigen Zeit der Gesetzgebung, eine nähere Stellung zu Gott, als ihr, einnahm, zwischen Gott und euch stand, um euch das Wort Gottes zu überbringen: so war dies, weil ihr nicht einmal zur Vernehmung der ersten zehn Fundamentalsätze, so weit es euch gestattet war, hinzutreten wagtet — ולא עליתם בהר לאמר, ihr wagtet nicht, näher den Berg hinanzugehen zum Ausspruch der עשרת הדברות (siehe 2. B. M. 20, 15—18).

VV. 6—18. Wir haben diese Grundzüge des Gesetzes und der damit gegebenen jüdischen Lebenspflichtbestimmung bereits ausführlich zu 2. B. M. 20, 1—14 betrachtet und haben dort auch zugleich die Erläuterungen erwogen, welche die Sätze vom שבת, von כבוד אב ואם, von לא תענה und לא תחמוד hier bei der Wiederholung derselben erhielten. Wir verweisen hierauf und fügen nur noch einiges nach.

8. לֹא־תַעֲשֶׂה־לְךָ פֶסֶל וְכָל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם וּ כִּמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם וּ מִתַּחַת לָאָרֶץ׃

8. Mache dir nicht in Bild, nicht in irgend einer Darstellung, was im Himmel in der Höhe, was auf Erden in der Tiefe oder was im Wasser ist tief unter der Erde;

9. לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא־תָעָבְדֵם כִּי אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל־בָּנִים וְעַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי׃

9. wirf dich ihnen nicht hin und diene ihnen nicht; denn ich ה׳, dein Gott, bin ein sein ausschließendes Recht fordernder Gott, denke die Sünde von Eltern an Kindern und an dritten und vierten Geschlechtern denen, die mich hassen,

10. וְעֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים לְאֹהֲבַי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָו׃ ס

10. und übe Liebe tausenden, denen, die mich lieben und denen, die meine Gebote hüten.

11. לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה יְהוָה אֵת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לַשָּׁוְא׃ ס

11. Nimm nicht den Namen ה׳, deines Gottes, zu Gleichgültigem auf dich; denn es läßt Gott den nicht frei, der seinen Namen zu Gleichgültigem auf sich nimmt.

V. 8 heißt es nicht פסל וכל תמונה, sondern: פסל כל תמונה, und ist damit die Verwerflichkeit jeder Art von Gestaltung, deren Verbot ja durch den bevorstehenden Eintritt in die polytheistische Bevölkerung ganz besonders wichtig war und Haupttendenz aller bisherigen einleitenden Ermahnungen bildete, als erweiternde Apposition zu פסל noch prägnanter hervorgehoben. Dagegen heißt es V. 9 ועל שלשים statt: על שלשים. Erwägen wir, daß in dem Geschlechte, welches Moses vor sich hatte, nicht nur Kinder, sondern bereits Enkel, somit das dritte Geschlecht der als „Sünder" heimgegangenen יוצאי מצרים vor ihm standen, so begreift sichs, wenn sein Denken und Fühlen ihn nicht bei בנים pausieren und שלשים als neuen Gedanken erwägen läßt, sondern er durch das kopulative Waw Kinder und Enkel und Urenkel lieber als einen Gesamtbegriff der Nachkommenschaft bis auf einen gewissen Grad zusammenfaßt. — V. 10 כתיב מצותי ist קרי מצותיו, und sagt dem nun in die normalen Zustände einer unsichtbaren Gottesleitung übergehenden Geschlechte: auch wenn dir Gott einst nicht mehr in seiner sichtbaren Leitung gegenübersteht und du Seiner nur wie eines Abwesenden denkst, soll Er dir in seinen Geboten gegenwärtig bleiben und sollst du seine Gebote, מצותיו, als die Gebote eines Gegenwärtigen, als מצותי erfüllen. — Verse 12—15. Den in das Selbstleben der Vereinzelung und in die der Natur und Gesellschaft Selbständigkeit abringende Thätigkeit Übertretenden war vor allem der Sabbat mit seiner שמירה-Seite, mit seinem vierundzwanzigstündigen Gott huldigenden Bekenntnisopfer der Werkeinstellung nahezulegen, auf daß er den nunmehr eigene יד und eigene זרוע, eigene „Kraft" und eigene „Macht" Fühlenden nicht abhanden komme, vielmehr den יד- und זרוע-Gerüsteten immer aufs neue das freudige Bekenntnis abgewinne, daß jedes Fünkchen Kraft und jeder Splitter Macht und alles, was die Kraft ihr Werk und die Macht ihr Eigentum nennt, Gottes ist, der mitten in dem „kraft- und machtgerüsteten" Egypterstaat an ihnen

12. שָׁמֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

13. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתֶּךָ׃

14. וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ־וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ־וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל־בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ׃

15. וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל־כֵּן צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת׃ ס

16. כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמַעַן יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃ ס

17. לֹא תִרְצָח׃ ס וְלֹא תִנְאָף׃ ס וְלֹא תִגְנֹב׃ ס וְלֹא־תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁוְא׃ ס

12. Hüte den Sabbattag, ihn zu heiligen, wie dir Gott, dein Gott, geboten.

13. Sechs Tage diene und schaffe all dein Werk,

14. und der siebente Tag ist Sabbat Gott, deinem Gotte; keinerlei Werk sollst du schaffen, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und dein Ochs und dein Esel und all dein Vieh und dein Fremder, der in deinen Thoren, damit dein Knecht und deine Magd dir gleich ruhen;

15. und gedenke, daß du Sklave im Lande Mizrajim warst, als Gott, dein Gott, dich von dort mit starker Hand und mit gestrecktem Arme hinausgeführt; darum hat Gott, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag in That zu vollziehen.

16. Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie dir Gott, dein Gott, geboten, damit lange deine Tage dauern, und damit es dir gut ergehe auf dem Boden, den Gott, dein Gott, dir giebt.

17. Du sollst nicht morden, und du sollst nicht ehebrechen; und du sollst nicht stehlen; und du sollst nicht als nichtiger Zeuge wider deinen Nächsten aussagen.

---

den „kraft- und machtberaubten" „Sklaven", „Seine Kraft und Seine Macht" gezeigt, und mit Seiner Kraft und Macht ihnen das verliehen, was sie nunmehr an Kraft und Macht ihr eigen nennen — und nun von ihnen dieses, Seiner Kraft und Seiner Macht huldigende Bekenntnis mit dem vierundzwanzigstündigen Sabbatopfer der שביתת מלאכה והוצאה, der Einstellung werkschaffender Kraft und Sachen handhabender Macht erwartet (siehe 2. B. M. 20, 11 und 35, 2). Darum ist hier auch der ganze Kraft- und Machtbereich der Menschenpersönlichkeit durch ושורך וחמורך וכל וגו' noch vollständiger gezeichnet (siehe daselbst S. 209 f. und sind andererseits alle Glieder dieses Machtbereichs durch das Waw kopulativum — ועבדך nicht עבדך — in völliger Gleichheit mit der sie alle tragenden und am Sabbat sich mit ihnen allen Gott zu Füßen legenden Persönlichkeit verbunden, und darum hier das למען ינוח עבדך ואמתך כמוך als besonders sichtbare

18. וְלֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ שָׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ שׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ׃

18. Und du sollst nicht erlüsten das Weib deines Nächsten, und sollst dir nicht gelüsten das Haus deines Nächsten, sein Feld, seinen Knecht, seine Magd, seinen Ochsen und seinen Esel, noch irgend, was deinem Nächsten gehört.

חמישי. 19. אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר יְהוָה אֶל־כָּל־קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ

19. Diese Worte sprach Gott zu eurer ganzen Versammlung auf dem

---

Konsequenz der Gott huldigenden, Menschenherrschaft einstellenden Sabbatfeier hervorgehoben (vergl. 2. B. M. S. 306 f.). — Vers 16. Die Beifügung למען ייטב לך in וגו׳ כבד את אביך sagt jedem kommenden Geschlechte im Lande, daß sie das Heil jeder ihrer Gegenwart nur dem treuen und hingebungsvollen Zusammenhange mit der Vergangenheit verdanken, und jedem gegenwärtigen Geschlechte in Israel nur so viel Glück erblüht, als es mit ehrendem Gehorsam die Geschichts- und Gesetzesüberlieferung als ewig fortzutragendes Erbe aus den Händen der Eltern übernimmt (siehe zu 2. B. M. 20, 12). — Verse 17 u. 18. Wir haben bereits zu 2. B. M. 20, 14 bemerkt, daß hier die Wiederholung des Dekalogs alle Verbote des Vergehens gegen das Leben, die Ehe, das Eigentum, das Glück und die Ehre des Nächsten, sowie des bloßen Gelüstens nach dem Verbotenen durch das kopulative Waw in einen Gedanken zusammenfaßt und mit Nachdruck auf das letzte, das Verbot der Lüsternheit, hinweist, um zu sagen, daß Gott nicht nur die verbrecherische That, sondern schon den verbrecherischen Gedanken, ja schon das bloße Lüsternsein nach verbotenem Gute, die Brutstätte aller verbrecherischen Gedanken und Handlungen, vor seinen Richterstuhl zieht, und daß damit dem sozialen Leben die einzige wirkliche, durch kein menschliches Tribunal zu erreichende Sicherheit vor Verbrechen, durch die von Gottesfurcht gepflegte Loyalität der Gesinnungen seiner Bürger, gewährleistet wird. Sehr wohl begreifts sich demnach, daß diese Erweiterung des לא תחמוד in לא תתאוה und die zusammenfassende Gipfelung aller sozialen Verbote in dies letztere eben bei dieser Wiederholung vor dem Übergang zu dem Besitze des Landes hervortritt. Sind sie doch eben damit im Begriff, aus der Kontrolle einer Zentralüberwachung der vereinzelnden Zerstreuung über ein Land hin, und damit noch mehr der Selbstüberwachung von Innen heraus überlassen zu werden. In diesem Augenblick der Entlassung aus der Nähe des göttlichen Gesetzesheiligtums und der ihm anwohnenden höchsten menschlichen Gerichtsbarkeit thut es umsomehr not, einem jeden den Gedanken an den überall gegenwärtigen, Herz und Nieren prüfenden Gott wachzurufen und ihn selbst mit seinem bloßen Wollen vor dessen richtendes Auge zu stellen. Ganz im Einklange mit diesem nun bevorstehenden wirklichen Güterbesitz, ist denn auch das Güterinventar durch שדהו vervollständigt (siehe 2. B. M. daselbst; in der Wüste gehörten auch die Häuser zu den Mobilien und gab es überhaupt kein immobiles Gut.) — Vielleicht ist daher auch das ער שקר in ער שוא umwandelt, in welchem wir mehr den ער זומם zu erblicken glaubten, und ist eben bei dem Eintritt einer größeren Gefahr sozialverbrecherischer Gesetzlosigkeit die Warnung vor dem höchsten Zeugenverbrechen, und zwar umsomehr an ihrer Stelle, als eben gerade in diesem Verbrechen der verbrecherische Vorsatz und nicht die Ausführung, כאשר זמם ולא כאשר עשה, dem Strafverfahren selbst menschlicher Gerichtsbarkeit (siehe zu Kap. 19, 19) und somit in engerer Verwandtschaft zu לא תתאוה steht.

V. 19. קול גדול ולא יסף. Es giebt keinen eigentlichen Beleg für die Bedeutung von יסף als Aufhören, daß יסף und סוף wie יטב und טוב identisch wäre. Es heißt

הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף וַיִּכְתְּבֵם עַל־שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים וַיִּתְּנֵם אֵלָי׃

Berge aus dem Feuer heraus, dem Gewölke und dem Wolkendüster — eine große Stimme, und reichte nicht weiter — und schrieb sie auf zwei Steintafeln und gab sie mir.

20. וַיְהִי כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת־הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל־רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם׃

20. Da war es, als ihr die Stimme aus der Dunkelheit heraus hörtet und der Berg in Feuer lohete: da tratet ihr zu mir hin, alle Häupter eurer Stämme und eure Ältesten,

21. וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶת־כְּבֹדוֹ וְאֶת־גָּדְלוֹ וְאֶת־קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי־יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וָחָי׃

21. und sagtet: Siehe, es hat Gott, unser Gott, uns seine Herrlichkeit und seine Größe sehen lassen, und seine Stimme haben wir aus dem Feuer heraus gehört; heute haben wir gesehen, daß Gott mit dem Menschen spreche und er am Leben bleibe.

22. וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם־יֹסְפִים ו אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ׃

22. Und nun, warum sollen wir sterben, daß uns dieses große Feuer verzehre! Fahren wir noch fort, Gottes, unseres Gottes, Stimme zu hören, so sterben wir.

23. כִּי מִי כָל־בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי׃

23. Denn irgend wer in seiner Leiblichkeit ist es, der die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer heraus uns gleich reden gehört hat und ist am Leben geblieben!

---

vielmehr sonst immer: vermehren, fortfahren. So auch V. 22. Wir vermuten, daß es auch hier ein Fortfahren, und zwar ein räumliches Weiterschreiten bedeute: die Stimme war groß und reichte doch nicht weiter, überschritt den jüdischen Kreis nicht, war außer demselben nicht vernehmbar. Sie wurde nur von denen vernommen, an die sie gerichtet war, und eben diese Beschränkung dokumentierte sie als das frei persönliche Wort Gottes und hob sie über alle Gemeinschaft mit irgend welcher akustischen physischen Erscheinung hinaus. So auch von Gottes Rede an Moses überhaupt in ת"כ zu 3. B. M. 1, 1: וידבר ה' אליו מאהל מועד מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ מאהל מועד יכול מפני שהיה נמוך ת"ל וישמע את הקול וכו' הקול המתפרש בכתובים קול ה' בכח וגו' א"כ למה נאמר מאהל מועד מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל.

V. 20. מתוך החשך, wiederholt heißt es מתוך האש. Es ist daher wohl also zu verstehen: aus dem Dunkel und dem im Feuer lohenden Berge heraus, d. h. der Berg war von Finsternis umgeben und brannte im Feuer, und von diesem heraus, somit aus dem Dunkel und dem in ihm in Feuer stehenden Berge heraus, sprach das Wort zu ihnen. Vielleicht auch ist das מתוך החשך nicht auf את הקול, sondern auf כשמעכם

24. קְרַב אַתָּה וְשְׁמַע אֵת כָּל־ אֲשֶׁר יאמַר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ ו תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר יְדַבֵּר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ׃

24. Tritt du hin und höre alles, was Gott, unser Gott sagen wird, und du sprich getreu zu uns alles, was Gott, unser Gott, zu dir sprechen wird, wir werden es hören und vollbringen.

25. וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קוֹל דִּבְרֵיכֶם בְּדַבֶּרְכֶם אֵלָי וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי שָׁמַעְתִּי אֶת־קוֹל דִּבְרֵי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלֶיךָ הֵיטִיבוּ כָּל־ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ׃

25. Da hörte Gott die Stimme eurer Worte, indem ihr zu mir sprachet, und Gott sagte zu mir: Ich habe die Stimme der Worte dieses Volkes gehört, welche sie zu dir gesprochen haben; sie haben alles gut gemeint, was sie gesprochen.

26. מִי־יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת־כָּל־מִצְוֹתַי כָּל־הַיָּמִים לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם׃

26. Wer gäbe, daß diese ihre Gesinnung ihnen bleibe, mich zu fürchten und alle meine Gebote zu hüten alle Tage, damit es ihnen und ihren Kindern auf ewig wohl ergehe.

27. לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם׃

27. Gehe, sage ihnen: Kehret zu euren Zelten zurück.

---

zu beziehen. Sie standen im Dunkel und der Berg loderte vor ihnen im Feuer, und aus ihrem Dunkel heraus vernahmen sie die aus dem Feuer an sie gerichtete Stimme.

V. 24. וְאַתְּ תדבר, du wirst dich dem Gotteswort gegenüber weiblich, d. i. rein passiv verhalten. Wir haben das Vertrauen zu dir, daß du uns nur das überbringen wirst, was du von Gott empfangen hast. Du wirst nichts als treues Organ sein. Daher auch das die Aufgabe des „Hörens" prägnanter hervorhebende שְׁמַע statt שִׁמַע.

V. 25. את קול דברי וגו׳, את קול דבריכם. Es dürfte wohl ein Unterschied sein zwischen שמע קול דברים und שמע דברים. Während jenes nur die gesprochenen Worte vernimmt, berücksichtigt dieses auch die Stimme, den Ton, in welchem die Worte gesprochen werden, somit die Gesinnung, die sich in diesem Ton der Rede ausdrückt. Es kommt dies so nur noch einmal vor, oben Kap. 1, 34, וישמע ה׳ את קול דבריכם, und auch dort lag das Verwerfliche nicht nur in den Reden des Volkes, sondern vornehmlich auch in dem Ton, in welchem sie gesprochen wurden und worin eben der ganze an Gott zweifelnde und verzweifelnde Kleinmut und Unmut sich kundgab. Hier hingegen ist es die ganze von Gottes überwältigender Größe und von der Überzeugungsgewißheit seiner persönlichen Offenbarung durchdrungene Gesinnung, die sich in dem Ton ihrer Rede aussprach und die mehr noch Gott als Moses offenbar war, auf welche Gott hier hinblickt; daher auch: היטיבו כל אשר דברו, alles, was sie gesprochen haben, fließt aus der besten Gesinnung, und: מי יתן u. s. w. Indem aber Gott so die Standhaftigkeit unserer guten Gesinnung wie die dadurch bedingte ewige Dauer unseres Heils als „Wunsch" ausspricht, ist damit der Menschenbrust der göttliche Adel der Freiheit zugesprochen und unsere Tugend und unser Glück in unsere eigene Hand gelegt. —

V. 27. שובו לכם לאהליכם: kehret wieder zu eurer gewohnten Häuslichkeit zurück. Sie waren derselben (2. B. M. 19, 15) durch göttliche Anordnung in Veranlassung der Gesetzoffenbarung bereits seit drei Tagen entzogen, und bedurfte es der ausdrücklichen

28. וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי וַאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ אֵת כָּל־הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תְּלַמְּדֵם וְעָשׂוּ בָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ׃

28. Und du, hier bleibe bei mir, damit ich zu dir die ganze Verpflichtung, die Gesetze und die Rechtsordnungen aussprecke, welche du sie lehren sollst, und haben sie sie in dem Lande zu vollbringen, welches ich ihnen zum Besitze gebe.

29. וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לֹא תָסֻרוּ יָמִין וּשְׂמֹאל׃

29. So erfüllet denn achtsam, wie euch Gott, euer Gott geboten, weichet nicht rechts und links.

30. בְּכָל־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם תֵּלֵכוּ לְמַעַן תִּחְיוּן וְטוֹב לָכֶם וְהַאֲרַכְתֶּם יָמִים בָּאָרֶץ אֲשֶׁר תִּירָשׁוּן׃

30. In dem ganzen Wege, den euch Gott, euer Gott, geboten, wandelt, damit ihr lebet und euch wohl sei und ihr lange in dem Lande bleibet, welches ihr in Besitz nehmet.

Kap. 6. V. 1. Und dies ist nun die Verpflichtung, die Gesetze und

ו 1. וְזֹאת הַמִּצְוָה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים

Aufhebung dieser Anordnung, um wieder in das alte Verhältnis zurückzutreten. Beza 5a wird dies als Beispiel für den Satz aufgeführt, daß: כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, daß eine von zuständiger Autorität getroffene Bestimmung nicht mit Wegfall der Veranlassung von selbst außer Kraft tritt, sondern der ausdrücklichen Aufhebung von zuständiger Autorität bedarf (siehe תוספות daselbst und Sanhedrin 59 b).

V. 28. ואתה פה עמד עמדי, für Moses aber, der der Gesetzoffenbarung verbleibt, ist die פרישה מן האהל nicht aufgehoben, er kehrte in das Zusammenleben der Ehe nicht zurück, und gab dies die Veranlassung zu den tadelnden Äußerungen der Geschwister (4. B. M. 12, 1 u. 2 — siehe daselbst — und Sabbat 87 a תוספו׳ daselbst). את כל המצוה והחקים והמשפטים, מצוה begreift hier wohl das ganze Gesetz als Verpflichtung, es ist keine bloße Theorie, jeder Ausspruch desselben bringt eine Pflicht unserem inneren und äußeren Leben, weist uns an auf dem Lebensposten, auf welchen uns Gott gestellt, was wir zu thun und zu lassen haben (siehe 1. B. M. S. 48). חקים und משפטים sind die beiden Hauptkategorien, unter welchen die einzelnen Teile des Gesetzes, hier der מצוה, am häufigsten vergegenwärtigt werden: die Gesetze für unser individuelles sittliches Leben und diejenigen für unser soziales Rechtsleben. Es sind dies diejenigen, die in allererster Linie das Gedeihen unseres Einzel- und Gesamtlebens bedingen und zu denen alle übrigen Gesetze sich wie die Pflegerinnen, Erzieherinnen und Bildnerinnen verhalten.

ועשו בארץ: sie erhalten nur das Land, um darin dieses Gesetz zur vollen Verwirklichung zu bringen.

VV. 29 u. 30. ושמרתם לעשות וגו׳ ist nun die Anrede Moses an das Volk und zieht die Konsequenz aus allem Bisherigen. Zuerst ושמרתם: die Verpflichtung zu treuester Erfüllung als Verpflichtung gegen Gott, und sodann בכל הדרך וגו׳ als einziger Weg zu unserem glücklichen Leben in der Gegenwart und zu der Dauer unseres Glückes in aller Zukunft.

Kap. 6. VV. 1—3 gehen nun zur Wiederholung der Gesetze über, die Gott nach Offenbarung der עשרת הדברות Moses zur Überbringung an das Volk erteilt hat.

אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃

Rechtsordnungen, welche Gott, euer Gott, geboten euch zu lehren, zur Vollbringung in dem Lande, wohin ihr hinüberziehet, es in Besitz zu nehmen,

2. לְמַעַן תִּירָא אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר אֶת־כָּל־חֻקֹּתָיו וּמִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ אַתָּה וּבִנְךָ וּבֶן־בִּנְךָ כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ וּלְמַעַן יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ׃

2. damit du Gott, deinen Gott, fürchtest, alle seine Gesetzesvorschriften und Gebote, die ich dir gebiete, zu hüten, du und dein Kind und deines Kindes Kind, alle Tage deines Lebens, damit deine Tage lange dauern.

3. וְשָׁמַעְתָּ יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת אֲשֶׁר יִיטַב לְךָ וַאֲשֶׁר תִּרְבּוּן מְאֹד כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ׃ פ

3 Höre, Jisrael, und sorge für die Ausführung, daß es dir wohl ergehe, und daß ihr euch sehr vermehret, wie Gott, der Gott deiner Väter, dir durch das Land, das von Milch und Honig fließt, zugesprochen hat.

למען תירא וגו׳. Wo, wie hier in den Versen 1—3, der Numerus in der Anrede wechselt, da hat der Plural immer die Nation in ihrer Vielheit und der Singular die Nation als Gesamteinheit im Auge. Die Verpflichtung auf das Gesetz trifft jeden einzelnen im Volke, somit die Nation in ihrer Vielheit. Das Gesetz will von jedem erfüllt sein und kennt darin keine Vertretung. Eine Gesamtheit, die sich in ihrer Repräsentanz zu dem Gesetze bekennt und es in dem Einzelleben ihrer Glieder verleugnet, ist der göttlichen Wahrheit ein Unding. Dagegen ist das aus der Gesetzesverwirklichung erblühende Glück in vollstem Maße nur der Nation als Gesamtheit verheißen und der einzelne wird desselben nur teilhaft, wenn auch alle übrigen Genossen dem Gesetze gewissenhafte Befolgung zollen. Die Gesamtheit erhält ihren sittlichen Charakter nur durch die Lebenstreue aller einzelnen, und dem einzelnen wird sein volles Maß des Glückes nur in seinem Anteil an dem Gesamtheile. Hier tritt das: כל ישראל ערבים זה לזה in bedeutsamster Folge hervor.

Darum heißt es hier: Was unsere Verpflichtung enthält, die Sittengesetze und die Rechtsordnungen, die Gott geboten, sollen von allen gelernt, von allen erfüllt werden (V. 1), damit die Gesamtnation den Charakter der Gottesfurcht und der gewissenhaften Gesetzeserfüllung für sich und ihre Nachkommen erwerbe, und damit die Dauer der Nation als solcher ohne Grenzen sei (V. 2). Darum hat auch die Gesamtnation als solche kein nationaleres Anliegen, als die Sorgfalt für die Ausführung des Gesetzes, auf daß sie die höchste nationale Wohlfahrt und den größten Bevölkerungssegen erreiche, wie Gott ihr dieses durch das der höchsten Blüte fähige Land verheißen hat (V. 3). Wohlstand und eine immer wachsende Seelenzahl, das sind die äußeren Merkmale einer glücklichen Nation. Indem aber hier die Vermehrung im Plural, somit von der Gesamtnation in ihren einzelnen Gliedern ausgesprochen ist, so ist damit zugleich der eigentliche geistige und sittliche Wert zum Bewußtsein gebracht, der in diesem Bevölkerungssegen liegt. Es ist der einzelne, der in dem Kindersegen sich vervielfältigt, in seinen Kindern seine geistigen und sittlichen Ebenbilder erziehend vermehrt (siehe 1. B. M. 1, 28). Nicht also, weil mit dem Bevölkerungszuwachs das Kontingent der nationalen Kriegsmacht

4. Höre, Jisrael: Haschem, unser Gott, ist Haschem der einzig Eine.

ששי. 4. שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד׃

---

wächst, ist die Bevölkerungsgröße ein nationaler Segen, sondern, weil mit jeder zuwachsenden Kindesseele die Summe des in der Nation zur Verwirklichung kommenden Humanen wächst, der Humanitätsschatz reicher wird in der Nation. —

V. 4. שמע. Gleich der erste Satz des von Moses aus seiner Wiederholung des Gesetzes für die Geleitung des Volkes in die Vereinzelung (siehe 21, 5) niedergeschriebenen Gesetzkompendiums, ist der Satz, der bis auf den heutigen Tag jedem Juden, und befände er sich in der versprengtesten Vereinsamung, sein jüdisches Bewußtsein wach erhält; der Satz, den das zum Bewußtsein erwachende jüdische Kind zuerst erlernt und welcher der letzte ist, den die Genossen dem jüdischen Menschen noch als Scheidegruß in das Jenseits nachrufen; der Satz, den die Juden als die Gottesstandarte für seine Wiedereroberung der Menschheit durch die Welt getragen und tragen; der Satz, den der in Entfremdung versinkende Sohn Jisraels zuletzt abwirft: der Satz von dem jüdischen Gotteinheitsbewußtsein, und ihm schließen sich als Konsequenz aus diesem Bewußtsein Sätze an, die, wo auch immer der Jude seine Lebensluft athmet, seine Kinder erzieht, sein häusliches und öffentliches Leben lebt, wo er sich niederlegt und aufsteht, seine Hand zur That, seinen Geist zum Gedanken rüstet, sein Haus baut, seine Thore stellt, ihm die Aufgabe seines Lebens, die Ziele seiner Erziehung, die Zwecke seines häuslichen und öffentlichen Strebens, die Grundsätze seines Handelns, die Axiome seines Denkens, die Weihe seines ganzen häuslichen und Gemeindelebens zum Bewußtsein bringen, und die er sich daher täglich früh und spät zu wiederholen hat.

Nicht auf שמיעה, auf ראיה, auf eigener, von unserer ganzen Gesamtheit gemeinsam geschöpfter Sinneserfahrung beruht unser Wissen von Gott, אתה הראת לדעת כי ה׳ הוא האלהים אין עוד konnte Moses (Kap. 4, 35) zu seinem Volke sprechen. Dieses Hineinschreiten und Sichoffenbaren Gottes in die irdische Gegenwart hat Gott aber nur einmal bei grundlegender Schöpfung seines Volkes gethan, auf daß es von Geschlecht zu Geschlecht, von Gesamtheit an Gesamtheit bezeugt und durch Überlieferung die unanfechtbare Basis bleibe, auf welcher in alle Ewigkeit hin jeder Israelssohn all sein Denken und Handeln aufzubauen habe. Fortan heißt es nicht ראה ישראל, sondern שמע ישראל. Nicht aus den Erscheinungen in Natur und Geschichte seiner Erlebnisse hat ein jeder von uns sich erst die Frage über Sein und Nichtsein Gottes denkend zu erschließen. Weit über die aus solchen spekulativen Folgerungen zu schöpfenden Überzeugungen hinaus hat Gott sein Dasein, ja sein Hiersein mitten in aller irdischen Gegenwart der Gesamtheit unserer Väter durch allen Zweifel niederschlagende gemeinsame sinnlich wahrgenommene Erfahrungen zur Weiterbezeugung an ihre Kinder bekundet. Sie haben in Natur und Geschichte Gott *gesehen*, als Er ihre Fessel in Egypten brach und sie durch die Wüste in das Land der Verheißung brachte. Sie haben Gott *gehört*, als Er ihnen das Wort seines Gesetzes am Sinai erteilte. Auf diesem von unserer nationalen Gesamtheit bekundeten Zeugnis beruht unser *Wissen* von Gott. Nicht aus Natur und Geschichte haben wir uns einen *Glauben* an Gott schließend zu vermitteln, sondern mit dem uns gegebenen *Wissen* von Gott uns umzuschauen in Natur und Geschichte und an der Hand dieses „Wissens" ein Verständnis der Erscheinungen der Natur und der Ereignisse der Geschichte anzustreben. Und wenn dann unserem, von Gott für sein Schauen in der Natur geweckten Auge, für sein Vernehmen in der Geschichte geöffnetem Ohre, Kleinstes und Größtes in der Natur als Sein Werk, Kleinstes und Größtes in der

Geschichte als Sein Walten sich ausspricht: dann werden wir in der Natur- und Geschichtswelt unserer Gegenwart noch das Walten des Gottes unserer Väter schauen und vernehmen, werden wie die Väter mit Gott durch die Welt unseres Hierseins wandeln und von den jüdischen Geistern und Herzen wird es ewig heißen: sie haben, Gott, deine Gänge geschaut, die Gänge meines Gottes, meines Königs im Heiligen! — ראו הליכותיך אלהים הליכות אלי מלכי בקדש (Ps. 68, 25).

Darum: שמע „ישראל". —

Es ist aber das von unserer Gesamtsinneswahrnehmung getragene Wissen von Gott, das oben Kap. 4, 35 in: אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו, und V. 39: וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, ausgesprochen ist, hier in das einzige Prädikat: אחד zusammengefaßt. Es ist nämlich das hier als die allererste Grundwahrheit unseres Wissens zur ewigen Beherzigung niedergelegte אחדות nichts anderes als die positivste Verneinung alles polytheistischen antiken und modernen Meinens und Wähnens. Inmitten einer in der größten gegensätzlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich darstellenden Welt der Natur, der Geschichte und des eigenen Menscheninnern, einer gegensätzlichen Mannigfaltigkeit, die, wie nichts anderes sonst, den polytheistischen Irrtum erzeugte — und erzeugt, spricht dies אחד die Wahrheit aus: dieses ganze gegensätzliche All, mit Himmel und Erde, mit Universum und Individuen, mit sich suchenden und fliehenden, tragenden und bewältigenden, bauenden und zerstörenden Kräften und Stoffen, mit alle dem daraus sich erzeugenden Wechsel von Tag und Nacht, von Werden und Vergehen, von Blühen und Welken, von Leben und Sterben, von Haben und Verlieren, von Genießen und Darben, von Steigen und Fallen, von Lieben und Hassen, von Freude und von Leid, mit all den Gegensätzen, von Freiheit und Notwendigkeit, von Geist und Sinnlichkeit, von Himmlischem und Irdischem, aus welchen das Menschenwesen selbst sich gewoben fühlt — Ein Einziger, Gott der eine Einzige ist es, der alle diese Gegensätze geschaffen und hält, alle diese Gegensätze geordnet und leitet, der all die Gegensätze um uns und all die Gegensätze in uns gebildet, von dem stammt unsere Freude und unser Leid, von dem stammt unser Geist und unser Leib, der unseren Leib gebildet und mit dem Geiste von Seinem Geiste uns Persönlichkeit von Seiner Person und Freiheit von Seiner Freiheit verliehen. —

Polytheistischen Denkern, die die ganze gegensätzliche Welt der Erscheinungen subjektiv von deren Beziehung zum Menschen aus betrachteten, gruppierte sich die ganze Mannigfaltigkeit in zwei Gegensätze, in solche, die dem Wünschen und Verlangen des Menschen zusagen, und solche, die ihm entgegenstehen, und die ganze Mannigfaltigkeit der übrigen Götterwelt schwand ihnen zu zwei hohen Göttergewalten, die um die Herrschaft über die Welt und den Menschen streiten und aus deren unversöhnlichem Kampf eben die ganze gegensätzliche Welt der Erscheinungen in der Außenwelt und dem Menscheninnern resultieren. Es gab ihnen eine gute Macht, welcher das Licht und Leben und das Gute eignete, und eine böse Macht, die ihnen der Gott der Nacht und des Todes und des Bösen bedeutete. Es ist dies die dualistische Weltanschauung des alten Parsismus, an welchen Jesaias 45, 6 das Wort zu richten hatte: daß man es vom Sonnenaufgang wisse und vom Untergange, daß nichts ist ohne Mich, Ich, Gott, und sonst keiner, bilde Licht und schaffe Finsternis, gestalte Frieden und schaffe Unglück, Ich, Gott, gestalte alles dies, יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע אני ה' עשה כל אלה.

Die volle jüdische Wahrheit aber, wie sie unser שמע-Ausspruch zur Erkenntnis bringt, spricht die Gotteinheit nicht nur dahin aus, daß das, was der polytheistischen Welt sich als das Machtgebiet zweier gegensätzlichen Gottheiten darstellt, nur die beiden Waltungsseiten Gottes, des einen Einzigen sind, dessen Liebe jeden kommenden Atemzug

5. וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־
לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־מְאֹדֶךָ׃

5. Und liebe Gott, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen.

---

giebt, und dessen Recht jeden gegebenen Atemzug überwacht; sondern, daß Seine Waltung sich nur unserer Kurzsichtigkeit in dieser zweiseitigen Auffassung darbietet, in Wahrheit aber seine Waltung selbst nur einheitlich eins, seine versagende Gerechtigkeit selbst nur gewährende Liebe ist, nicht nur: ה' אלהינו אחד, sondern: ה' אלהינו ה' אחד, selbst als ה' Er ist אלהים! —

Auch חז"ל haben das אחדות nur als die Wahrheit von der Gotteinzigkeit gelehrt. So in ז. רבות St. אמר הקב"ה לישראל בני כל מה שבראתי בראתי זוגות זוגות שמים וארץ זוגות חמה ולבנה זוגות אדם וחוה זוגות זוגות העולם הזה והעולם הבא זוגות אבל כבודי אחד ומיוחד בעולם מנין ממה שקרינו בענין שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. Und in אלה מי שאמר והיה העולם אינו כן האכיל אותנו אין לנו הדברים זוטא (siehe Jalkut z. St.): אלא הוא הרעיב אותנו אין לנו אלא הוא ה' אלהינו ה' אחד וכן איוב אומר ה' נתן ה' לקח יהי שם ה' מבורך. Die mit שמע immer neu zu befestigende Gotteserkenntnis ist unseren Weisen damit gelöst, sobald wir mit ihm die Huldigung Seiner Alleinherrschaft im ganzen Weltall, im Himmel und auf Erden beherzigt: כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה קבלת עול מלכות שמים תו לא צריכת ולארבע רוחות שמים (Berachoth 13, 2), und die Unterstellung unseres ganzen Selbst mit unserer ganzen Welt unter die alleinige Gottesherrschaft bezeichnen sie als den Inhalt des שמע-Ausspruchs (daselbst 15 a u. f.).

Wenn aber spekulative Denker das ד' אחד des שמע zugleich als Aufschluß über die Wesenheit Gottes, über die Art seines Seins auffassen zu dürfen vermeinen und, indem sie das Prädikat des „Einzigen", in die Idee des Einigen verwandeln, damit eine transcendentale Leiter zu einem Einblick in das Wesen Gottes finden möchten: so haben sie darin an den nationalen Weisen unseres Volkes, soweit wir wissen, keine Vorgänger und verfolgen überhaupt ein Streben, welches das אחדות ד', diese Grundbasis all unseres Denkens, unfruchtbar fürs Leben sein läßt und nach unserem Dafürhalten sehr die Schranken außer Augen verliert, die der menschlichen Erkenntnis überhaupt gesetzt sind. —

Es ist אחד mit großem ד geschrieben, wohl um es vor Verwechselung mit ר, welches אחר lauten würde, zu schützen, ebenso wie dem gegenüber כי לא תשתחוה לאל אחר (2. B. M. 34, 14) mit großem ר geschrieben ist, um es nicht mit אחד zu verwechseln. Das ר des polytheistischen Gedankens ist gefügig rund. Das ד der jüdischen Wahrheit zurückweisend eckig. Mit Verlust dieser kleinen Schärfe wird das אחד: אחר. Das Motiv zu dem großen ע in שמע ist nicht so ersichtlich. Vielleicht soll es in der Aussprache deutlich hervortreten, damit es nicht dem שמא, vielleicht, der Partikel des Zweifels im Chaldäischen ähnlich laute. Zusammen bildet es den Begriff עד, Zeugnis und Zeuge. Der Inhalt von שמע ישראל ist ein von Israel an Israel bezeugtes Zeugnis, und jeder, der es ausspricht, tritt damit als Gotteszeuge an sich und an die Welt heran. Vielleicht ist es nicht allzugewagt, zu meinen: עין, das Auge, war עד, war Zeuge dessen, was שמע ישראל aussagt. שמע tradiert: אתה הראת לדעת.

V. 5. ואהבת ist die unmittelbare Konsequenz aus ד' אחד: die Einheit des Lebens aus der Einheit Gottes. אהב: wie bereits wiederholt bemerkt, bedeuten die פ"א-Wurzeln den Begriff der beiden letzten Buchstaben individualisiert, entweder reflexiv wie אמר: sich austauschen, oder als Terminativ wie אכל: vernichten zur Selbstergänzung. In אהב kommen beide Bedeutungen zusammen. הב: geben, bringen; אהב:

sich hingeben und: zu sich bringen. Es ist die Gesinnung, die durch gänzliche Selbsthingebung die innigste Annäherung des andern erstrebt, d. i. Liebe, die innigste Vereinigung zweier Wesen, die sich hingiebt und den andern ans Herz drückt. ואהבת את ד' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך heißt somit: Suche die Gottesnähe mit Dahingebung deines ganzen Herzens, deiner ganzen Seele und deines ganzen Vermögens. Alles, was du denkst und sinnst, alles, was du strebst und willst, und alles, was du hast, sei dir nur Mittel, habe nur Wert für dich, um damit die Gottesnähe zu gewinnen, um damit Gott dir nahe zu bringen, nicht umgekehrt; suche nicht Gott, um, was du denkst und willst und hast oder haben möchtest, zu gewinnen und zu erhalten. Die Nähe Gottes sei dir das höchste Gut, das Gut an sich. Wie David die Gottesliebe ausdrückt: מי לי בשמים ועמך לא חפצתי ואני קרבת אלהים לי טוב (Ps. 73, 28); בארץ כלה שארי ולבבי צור לבבי וחלקי אלהים לעולם (daselbst 25, 26).

In שמע ישראל heißt אלהינו: ה', es ist Gott, wie er sich unserer Gesamtheit als Gott bekundet. ואהבת wendet sich an jeden einzelnen und zeigt ihm Gott als „seinen" Gott, ה' אלהיך, wie Er speziell ihn in allen seinen Lebensläufen trägt und in allen seinen Lebensthaten leiten will. Jeder Mensch ist ein besonderes Augenmerk der göttlichen Liebe und Leitung, und eben als „deinen" Gott hast du Gott zu denken, alles, was er „dir" war und ist und sein will, wenn dich die Liebe zu ihm wahrhaft fassen soll.

לבב: das ganze innere Sinnen (siehe 1. B. M. S. 292). נפש: die lebende und strebende Individualität (daselbst S. 22). מאד: die ganze Summe von Mitteln und Kräften, das „Vermögen" (daselbst S. 35). Der jüdischen Wahrheit ist es nicht wahr, daß Gott nur mit dem Geiste und der Gesinnung verehrt sein will. בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך lautet unsere Anforderung. Unsere Verehrung im Geiste und der Gesinnung, unsere Liebe, haben wir durch Einsetzung unseres ganzen auch leiblichen Seins und Wollens und unseres Vermögens zu bethätigen. Eine Liebe, die nicht einmal das kleinste physische Verlangen zum Opfer zu bringen vermag, ist eitel Schaum und Traum. Ja, der rechten Liebe ist es Bedürfnis, sich im Opfer teuerster Verlangen zu bethätigen. Der Nachdruck unseres Satzes liegt aber auf dem כל. Ist ד' אלהינו ד' אחד, stammt alles, was wir sind und wollen und haben, unser Geist, unser Leib und unser Vermögen von der einen gebenden und nehmenden Liebe des einzig Einen, und nur von Ihm, so sind wir ja mit jeder Seite unseres Wesens und jeder Fuge einer jeden Seite sein, sein בכל לבב ובכל נפש ובכל מאד, sein mit allem, was wir sinnen und wollen und haben; jeder Gedanke, jede Empfindung, jede Kraft und jedes Gut ist ein Band, das uns mit ihm verknüpft, das wir als Pfand seiner Liebe besitzen und als Opfer unserer Liebe ihm weihen — das Bewußtsein der Gotteinheit eint auch unser ganzes Wesen mit aller Mannigfaltigkeit der scheinbaren Gegensätzlichkeit in Geist und Leib und Geschickesbeziehungen zu einer einzigen Einheit des Seins und Wollens; wir sind immer und mit allem dieselben, haben immer und mit allem dasselbe Ziel, dieselbe Aufgabe, dasselbe einzige Verlangen: in der ganzen Mannigfaltigkeit unseres Lebens unsern Gott zu „lieben", nicht unsere, sondern Seine Wünsche zu erfüllen, Seiner Nähe würdig zu bleiben, Seiner Nähe uns immer würdiger zu machen. Gott, dem einzig Einen, giebt der Mensch sich einheitlich hin, und diese Hingebung an den einzig Einen macht ihn selbst harmonisch Eins. —

Daher das Wort der Weisen (Berachoth 57 a): חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ובכל מאודך בכל ממונך דבר אחר בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו, d. h. es hat der Mensch über das Leidvolle ebenso Gott in ברכה Huldigung zu geloben, wie er über

das Freudvolle ebenso Gott in ברכה Huldigung gelobt; denn es heißt: liebe Gott, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, und mit deiner ganzen Seele, und deinem ganzen Vermögen. Mit deinem ganzen Herzen: mit deinen beiden Neigungen, mit der Neigung zum Guten und mit der Neigung zum Bösen. Mit deiner ganzen Seele: selbst wenn er dir deine Seele nimmt. Mit deinem ganzen Vermögen: mit all deinem Eigentum. Oder: mit jedem Maß, das Er dir zumißt, danke Ihm.

Gott lieben בכל לבבך, d. i. ביצר טוב וביצר רע, ist die bedeutsamste und folgenreichste Konsequenz aus dem Gotteinheitbewußtsein. Der Reiz, den das Schlechte, Gemeine, Unedle, Sinnliche für uns hat, woraus der יצר הרע entspringt, ist uns von demselben Gott, dem einzig Einen, wie der Reiz, den das Gute, Edle, sittlich Geistige für uns hat, der den יצר הטוב erzeugt; es ist eine und dieselbe Liebe des einzig Einen, die uns jenen wie diesen in unsere Anlage gewebt, und es ist nicht eben die liebesärmere Äußerung seiner Liebe, die uns auch mit Empfänglichkeit für die Reize des Schlechten ausgestattet, ja der höchste Kuß seiner Liebe liegt in diesem Reiz des Bösen für uns; unser ganzer Adel, die ganze Hoheit unserer sittlichen Würde liegt in diesem Reiz. Ohne diesen Reiz wären wir nicht: Mensch, gäbe es keine Sittlichkeit, keine Tugend, wäre alles an uns nur tiergleich physisches Wollen und Vollbringen. Denn was wir Instinkt beim Tiere nennen, ist nichts als die Einseitigkeit des Tierwesens. Für das Tier hat nur dasjenige Reiz, was seiner Bestimmung gemäß ist, alles andere läßt es kalt oder widersteht ihm. Daraus die Mächtigkeit und die Unveränderlichkeit der tierischen Lebensäußerungen. Hätte das sinnlich Gemeine und Schlechte keinen Reiz für uns, ließe es uns kalt oder widerstünde uns mit unsere Natur abstoßender Gegensätzlichkeit, und reizte das Gute uns mit unwiderstehlich verlockender Gewalt; wäre mit dem Guten nicht auch Entsagung und Selbstüberwindung verknüpft: freilich übten wir nichts Böses, aber auch Gutes nicht; das Gute, das wir übten, wäre nicht unser Werk, wäre überhaupt nicht sittlich freie Menschenthat, wir folgten überall nur einer physischen Nötigung unserer Natur, die widerstandslos von dem auf sie wirkenden Reize bestimmt würde, und mit dem Wegfall des יצר הרע wäre unsere ganze sittliche Würde begraben (siehe 1. B. M. S. 62. 85. 109 u. 136). Ja, in Wahrheit ist ja keine unserer Anlagen an sich gut oder bös. Alle, die sinnlichste unter den sinnlichen, wie die geistigste unter den geistigen, werden gut oder schlecht, je nachdem wir sie innerhalb der von Gott, dem einzig Einen, für jede gezogenen Schranken und für jede gewiesenen Ziele verwenden, oder, die Schranken überschreitend, die Ziele vernachlässigend oder mit anderen von Gott nicht gestellten Zielen vertauschend, mißbrauchen. Gott mit unserem ganzen Herzen, mit יצר טוב und יצר רע lieben, heißt also: unser ganzes Sinnen mit allen Neigungen und Richtungen, mit allen Anlagen und Strebungen ausnahmlos der Erfüllung des göttlichen Willens geweiht halten und ein jedes also im Dienste Gottes des einzig Einen verwenden, daß dessen Beherrschung und Verwendung uns in Gewinnung Seiner Nähe weiter führt.

Sofort ist in diesem: Gott mit unserem ganzen Herzen lieben, auch die Voraussetzung gegeben, in jedem Augenblick freudig bereit zu sein, die teuersten Neigungen und Wünsche unseres Herzens um der Liebe Gottes willen aufzugeben, sobald sie mit dem Willen Gottes nicht in Einklang sind, sowie die Versagung unserer teuersten Wünsche und liebgewordenen Neigungen mit heiterem Sinne zu ertragen, in dem tiefen Bewußtsein, daß dieselbe Liebe des einzig Einen sich in der Versagung uns bekundet, die wir in der Gewährung zu verehren gehabt hätten.

אפילו נוטל את נפשך: בכל נפשך. Gott mit unserem ganzen lebendigen Wesen, allen geistigen und leiblichen Seiten unserer Persönlichkeit, mit jedem Momente unseres Daseins lieben, heißt ja wiederum nichts anderes, als mit unserem ganzen Sein nur

die in Erfüllung Seines Willens zu gewinnende Gottesnähe anstreben, unser ganzes Dasein nur in dem Nahesein Gottes schätzen, und dieses Gott Nahebleiben nicht zu teuer durch Dahingebung unseres ganzen hieniedigen Seins erkauft glauben. Der Gott בכל נפשו Liebende verlebt jeden Atemzug im Liebesdienste seines Gottes und läßt lieber vom Leben, als daß er die Treue bricht, אפילו נוטל את נפשך. Es ist Rabbi Akiba, der die Erläuterung des בכל נפשך durch אפילו נוטל את נפשך (Berachoth 61 b) gelehrt. Und was er sein Lebelang gelehrt, das mit dem letzten Atemzuge zu besiegeln, ward er von seinem Gotte gewürdigt. Es hatte die Fremdherrschaft das Studium und die Verbreitung der jüdischen Gesetzeslehre bei Todesstrafe verboten; gleichwohl ließ sich R. Akiba in seinem Lehramt nicht stören. In öffentlichen Versammlungen lehrte er das Gesetz. Ihn fand Papus also und richtete an ihn die Frage: Akiba, fürchtest du denn die Regierung nicht? Will dir ein Gleichnis erzählen, war R. Akibas Erwiderung: Ein Fuchs spazierte am Flusse und sah die Fische von Stelle zu Stelle sich flüchten. Vor wem flieht ihr denn? „Vor den Netzen der Menschen." Kommt doch aufs Land. Dann wohnen wir, ich und ihr, beisammen wie unsere Väter einst zusammengelebt. „Bist du der, den man den Klügsten unter den Tieren nennt? Klug bist du nicht. Hier in unserem Lebenselemente haben wir uns zu fürchten, wie viel mehr erst außer unserem Lebenselement." So auch wir, Papus. Jetzt, wo wir uns mit der Gotteslehre beschäftigen, von der es heißt: sie ist dein Leben und die Dauer deiner Tage, ergeht es uns so, wie erst, wenn wir von ihr ließen! Es dauerte nicht lange, ward Akiba ergriffen und gefangen gesetzt. Aber auch Papus, trotz seiner Konnivenz, hatte die Gunst der Regierung verscherzt und befand sich bei ihm im Kerker. Heil dir, Akiba, seufzte Papus, der du um die Gotteslehre im Kerker bist. Wehe dem Papus, der um nichtige Dinge ergriffen worden! Die Zeit zum קריאת שמע war es, als R. Akiba zum Richtplatz geführt wurde. Mit eisernen Werkzeugen ward er gemartert. Er aber sprach ruhig die Gotteshuldigung des שמע. „Selbst jetzt noch?" fragten ihn die Jünger. „So lange ich lebte, sehnte ich mich nach Erfüllung des Satzes: בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך und jetzt, wo mir die Gelegenheit wird, sollte ich ihn nicht erfüllen? war R. Akibas Entgegnung. Er sprach das אחד so lange, bis er die Seele aushauchte — (daselbst).

Für diese Hinopferung des Lebens, um Gottes Gesetz nicht zu übertreten, hat aber das Gesetz selbst durch seinen anderweitigen Ausspruch וחי בהם (3. B. M. 18, 5; — siehe daselbst) bestimmte Normen gegeben. Nur solchen, die Vernichtung des Gesetzes anstrebenden Gewalten gegenüber darf das Leben selbst nicht mit der leisesten Gesetzübertretung erkauft werden. Selbst wegen ערקתא דמסאנא, wegen unjüdischer Änderung eines Schuhriemens, lautet für solche Zeiten der Kanon: יהרג ואל יעבור. In normalen Zeiten sind es zunächst nur die Gesetze über עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים, vor deren Übertretung selbst die Erhaltung des Lebens zurücktreten muß. Anderen Gesetzen gegenüber erteilt das וחי בהם der Erhaltung des Lebens für eine treue hieniedige Pflichterfüllung einen solchen Wert, daß das bedrohte Leben selbst durch Übertretung einer Gesetzesvorschrift zu retten ist: יהרג ואל יעבור (siehe 3. B. M. daselbst.) — In Krankheitsfällen ist zu unterscheiden, ob es חולה שיש בו סכנה oder אין בו סכנה, ob es ein lebensbedrohlicher Zustand ist oder nicht, ferner ob der als Heilmittel zu gebrauchende Stoff דאוריתא oder דרבנן verboten ist, ob er כדרך הנאתו oder שלא כדרך הנאתו, ob er in seiner gewöhnlichen Genuß gewährenden Weise zur Anwendung kommt oder nicht (siehe J. D. 155, 3).

ובכל מאודך: בכל ממונך. Die Gottesliebe mit allem Vermögen hat sich wiederum sowohl in Verwendung alles Vermögens im Dienste Gottes, als in Verzichtleistung auf jeden Erwerb und jeden Besitz, der nur durch Übertretung des göttlichen Gesetzes erlangt

6. וְהָיוּ֙ הַדְּבָרִ֣ים הָאֵ֔לֶּה אֲשֶׁ֥ר אָנֹכִ֖י מְצַוְּךָ֣ הַיּ֑וֹם עַל־לְבָבֶֽךָ׃

6. Es seien diese Worte, die ich dir heute gebiete, dir auf deinem Herzen,

---

und erhalten werden könnte, zu zeigen, und zwar steht Geldopfern gegenüber das Gesetz ausnahmlos in unverletzlicher Geltung. Selbst das ganze Vermögen ist hinzugeben, wenn es nur durch Übertretung auch nur eines göttlichen Verbotes erhalten bleiben könnte. Erfüllungen von Geboten sind nicht mit so großen Opfern zu erkaufen (siehe J. D. 157 und O. Ch. 656).

Die Erläuterung בכל מאודך durch: בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו dürfte, im Anklang an die Lautähnlichkeiten von מדד und מודה mit אמר, sich gleichwohl nicht sehr aus dem eigentlichen Bedeutungskreise des Wortes entfernen. Man hat nur die in כל liegende Totalität von dem Umfang auf die Zustände zu übertragen und בכל מאודך: mit jedem Vermögen zu verstehen, so ist ja damit die Anforderung ausgesprochen, Gott in jeder Vermögenslage, welche er uns auch zumessen möge, liebend zu huldigen. Ist ja מאוד auch eigentlich nicht nur das Geldvermögen, sondern überhaupt der Komplex aller Mittel zu jeglichem Vollbringen, und umfaßt somit alles, was die Waltung der göttlichen Liebe uns zumißt.

Die Erläuterung von מאד durch מדד ist aber eine um so mehr berechtigte, da die Umwandlung eines Radikals der ע״ע in א nicht ohne Beispiel ist. So ימאסו (Ps. 58, 8) für ימססו, בואו Jesaias 18, 2 für בזו. Ja, es ist nicht unmöglich, daß מאוד überhaupt: Maß bedeutet, und בכל מאדך: mit dem ganzen Maß heißt, oder mit jedem Maß, das dir ist, woher dann מאוד als Partikel der Größe eine Qualität oder Quantität im höchsten Maße bedeutet. Ähnlich wie אנשי מדות (4. B. M. 13, 32), בית מדות (Jirmija 22, 14) sehr große Leute, sehr großes Haus bedeutet, auch איש מדה (Chron. I. 11, 23 u. 20, 6) ein übergroßer Mann.

V. 6. הדברים האלה, diese הדברים האלה sind das Objekt, auf welches das וכתבתם, וקשרתם, ושננתם der folgenden Verse sich bezieht. Offenbar kann von וכתבתם וקשרתם nur der Wortlaut der hier in שמע und ואהבת niedergelegten Sätze das Objekt bilden. Andererseits läßt ושננתם und ודברת בם (nicht ודברת אותם — siehe V. 7) auf die ganze Gesetzeslehre als Gegenstand des Jugendunterrichts und der Gedankenäußerung der Erwachsenen schließen. In der That umfaßt daher: הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום beides. Es sind die Worte: שמע וגו׳, ואהבת וגו׳ וגו׳, und es ist der damit gegebene Gesamtinhalt der göttlichen Gesetze. Ist doch das ganze Gesetz in Wahrheit nichts als die Offenbarung, wie wir בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך die Gottesliebe zu bethätigen haben. תורות, die Geist und Herz von Wahn und Leidenschaft freimachenden, mit Wahrheit und Gesinnungsadel befruchtenden Lehren,–lehren die אהבת ה׳ בכל לב; חקים, die die Entfaltung unseres leiblich sinnlichen Wesens innerhalb der von Gott gezogenen Sittlichkeitsschranken umgrenzenden und weihenden Gesetze, lehren die אהבת ה׳ בכל נפש; משפטים und מצות, die unser soziales Leben auf den Prinzipien des Rechtes und der Pflicht aufbauenden Rechtsordnungen und Gebote, lehren die אהבת ה׳ בכל מאד; עדות, die diese Wahrheiten und Aufgaben durch symbolische Bekenntnisthaten vergegenwärtigenden Zeugnisse, und עבודה, die unsere Weihe an diesen ganzen, die Gottesnähe suchenden Lebensdienst begehenden symbolischen Opferhandlungen, nehmen unser ganzes Wesen in seiner Allseitigkeit in Anspruch und lehren die אהבת ה׳ בכל לב ובכל נפש ובכל מאד.

(ספרי) שלא יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופגה: אשר אנכי מצוך היום, das göttliche Gesetz soll dir nie wie eine alte Verordnung werden, um die kein Mensch

7. וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ׃

7. und schärfe sie deinen Söhnen ein und sprich von ihnen, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du auf dem Wege wanderst, wenn du liegst und wenn du aufstehst,

---

sich mehr kümmert. Neu wie das Tageslicht, das dich grüßt, neu wie der Atemzug, den du trinkst, neu soll dir das Gotteswort bleiben, jeden Tag dir „heute" geboten, jeden Tag von dir neu dir zu vergegenwärtigen, und sein Inhalt für die Lebensaufgaben eines jeden neuen Tages dir aufs neue zum Bewußtsein zu bringen. Es hat die Erfüllung unserer Lebensaufgabe keinen größeren Feind, als das „blasiert werden" in dieser Erfüllung und für dieselbe, als den Verlust der Frische der Erkenntnis und des Wollens.

על לבבך. **על לב**, wo es sonst von Worten oder deren Inhalt vorkommt, drückt nicht nur ein Vorhandensein im Bewußtsein, sondern einen Einfluß, eine gewisse Macht aus, welche die Worte über das Herz üben sollen. So דבר על לב (1. B. M. 34, 3 und 50, 21; Jes. 40, 2; Richter 19, 3 u. f.); שם על לב (Jes. 57, 1; Jirm. 12, 11; Daniel 1, 8 u. f.). Die Anforderung ist daher hier, daß die hier als unsere Verpflichtung ausgesprochenen Worte uns gegenwärtig sein und bleibenden Einfluß auf unser Herz, somit auf unser Sinnen und Denken haben sollen. Wir sollen ihrer Macht unser Herz unterstellen, sollen unser Denken und Sinnen von ihnen beherrscht sein lassen. So auch ספרי z. St. צריך להשביע את יצרו: man muß seinen inneren Sinn in Eid und Pflicht nehmen.

V. 7. ושננתם לבניך. שנן kommt sonst nicht als: lehren vor. Wir glauben jedoch, daß וכליותי אשהונן (Ps. 73, 21) auch heißen dürfte: wenn mein Herz in Gährung gerät und ich mich dann durch meine Nieren belehren lasse. Sonst heißt שנן: schärfen. אם שנתי ברק חרבי (5. B. M. 32, 41), חציו שנונים (Jes. 5, 28). Daher שן: Zahn. Es kommt aber schon als Charakteristik der Schärfe eines Wortes oder einer Rede vor. שננו כחרב לשונם (Ps. 64, 4; ebenso 140, 4) und ein eindringliches Beispiel heißt: למשל לשנינה, שנינה (5. B. M. 28, 37 u. f.). שנן ל- heißt daher: etwas in kurzen, eindringlichen und sich leicht einprägenden Sätzen lehren. — ודברת בם, דבר כ- heißt nicht: etwas aussprechen, vielmehr bezeichnet ב- bei דבר entweder die Person, an welche oder durch welche ein Wort gesprochen wird: אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר (4. B. M. 12, 2) und sonst bei Propheten sehr häufig, oder den Gegenstand, auf welchen sich die Rede bezieht, von dem gesprochen wird: חשב באחיך תדבר (Ps. 50, 20), וידבר יהונתן בדוד טוב (Sam. I. 19, 4), וישלח דוד וידבר באביגיל (daselbst 25, 39), נכבדות מדובר בך (Ps. 87, 3), ביום שידבר בה (Hohel. 8, 8), ואדברה בערתיך (Ps. 119, 46). ודברת בם heißt daher nicht: und sprich sie aus, sondern: sprich über sie, erkläre sie, erläutere sie, und fassen wir beide Aufgaben zusammen: ושננתם ודברת בם, so ist für den Unterricht im Gesetze die Vorschrift gegeben: das Gesetz zuerst in kurzen, konzis gefaßten Sätzen einzuprägen, und sie dann besprechend einzuprägen: השב"כ und השב"פ, und ebenso משנה und גמרא.

Damit dürfte sich denn auch der mnemotechnisch an den Gleichlaut von ושננתם mit ושניתם geknüpfte Satz erklären: מאי דכתיב ושננתם לבניך אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בגמרא (Kidduschin 30 a). Ursprünglich hatte das Gesetzesstudium zwei Teile, ושננתם: die konzis gefaßten Sätze der השב"כ, und ודברת בם: die erläuternde Behandlung der השב"פ. Nachdem auch diese in den konzis gefaßten Sätzen der Mischna niedergeschrieben worden, deren Erläuterung wiederum der mündlichen Lehre vorbehalten blieb, ist für uns das Gesetzes-

studium dreiteilig geworden, und ist jetzt unsere Aufgabe, jedem dieser Teile, dem מקרא der משנה und der גמרא den dritten Teil unserer für das Studium disponiblen Zeit zuzuwenden. Dort wird auch an den Ausdruck ושננתם die Forderung geknüpft, unsere Gesetzerkenntnis bis zur entschiedenen Klarheit durchdringen zu lassen, so daß die bei uns Belehrung Suchenden keinen im Zweifel schwankenden Aufschluß erhalten. ת"ר ושננתם שיהו דברי תורה מחודדים בפיך שאם שאל לך אדם דבר אל תגמגם ואמר לו אלא אמור לו מיד. Für unsere Überlieferung der Gesetzeslehre an unsere Kinder, für unser ושננתם לבניך, dürfte daraus noch die Mahnung zu schöpfen sein, ihnen das Bewußtsein von ihrer Verpflichtung zu den göttlichen Gesetzen mit der ganzen Schärfe der ihnen zukommenden Entschiedenheit einzupflanzen, und dieselben durch keine, sogenannten Zeit- und Opportunitätsrücksichten Rechnung tragenden subjektiven Verklausulierungen abzuschwächen.

ודברת בם: עשה אותם עיקר ואל תעשם טפילה שלא יהא משאך ומתנך אלא בהם שלא תערב בהם דברים אחרים שלא האמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמוד חכמת הכנענים (ספרי), sie, die Gesetzeslehre, soll den eigentlichen Gegenstand unserer geistigen Beschäftigung bilden, wir sollen sie weder nebensächlich, noch von dem Standpunkt einer anderen Wissenschaft und für dieselbe betreiben und ebenso wohl uns hüten, nichts auf dem Boden anderer Voraussetzungen erwachsenes Fremdartiges in das Gebiet unserer Wissenschaft hineinzutragen, sollen überhaupt die durch ihren göttlichen Ursprung von allen anderen wissenschaftlichen Erkenntnissen spezifisch geschiedene höhere Dignität unserer Wissenschaft uns immer gegenwärtig halten und sie nicht, als blos auf menschlicher Erkenntnisbasis beruhend, anderen menschlichen Wissenschaften nur paritätisch gleichstellen. Wir haben bereits zu 3. B. M. 18, 5 ausgeführt, wie in diesen Sätzen offenbar nicht ein völliges Ignorieren aller in anderen Kreisen gewonnenen und gepflegten wissenschaftlichen Erkenntnisse gefordert werde, sie vielmehr eine Kenntnis derselben voraussetzen, uns aber den allein richtigen Standpnnkt angeben, von dem aus eine Beschäftigung mit ihnen zum Heile gereichen können, und vor den Gefahren warnen, die ein Verkennen dieses Standpunktes unserem geistigen Erkenntnisleben bringen würde (siehe daselbst S. 368).

בשבתך בביתך וגו'. Die Erneuung des Gotteinheitbewußtseins (שמע) und der daraus hervorgehenden Einheit unserer Lebensaufgabe (ואהבת), die Unterstellung unseres Sinnens und Wollens unter diese Grundwahrheiten unserer Bestimmung, so wie unter deren von Gott in seinem Gesetze geoffenbarte Konsequenzen (והיו), und die dadurch unserer Kindererziehung und unserer eigenen Selbsterziehung in erster Linie gestellte Aufgabe des Unterrichts und der Selbstbeschäftigung mit diesen Grundwahrheiten und diesen Gesetzen (ושננתם ודברת בם), sollen wir überall und immer, zu Hause und auf Reisen bethätigen, mit ihnen unsere Nachtruhe und unser Tagewerk beginnen. בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך. בשבתך ובשכבך ובקומך dürfte nicht als Fortsetzung von דברי תורה und שמע zu fassen sein, sondern sich darauf zurückbeziehen: wir sollen mit uns niederlegen und aufstehen, wir mögen zu Hause oder auf Reisen sein.

Berachoth 21 a differieren die Auffassungen, ob קריאת שמע, die Pflicht, das שמע abends und morgens zu lesen, דאוריתא oder דרבנן ist. Die rezipierte Halacha folgt der Annahme, daß קריאת שמע דאוריתא. Jedoch selbst nach dieser Auffassung ist der allgemeinsten Ansicht zufolge nur der erste Vers שמע ישראל u. s. w. דאוריתא (daselbst 13 b). Nach ר' יונה zum ר"ף würde, selbst wenn ק"ש דרבנן, das בשכבך ובקומך immerhin strikte zu nehmen und von דברי תורה zu verstehen sein, wie אבי (daselbst 21 a) im Sinne der Ansicht, daß ק"ש דרבנן, die Forderung ובשכבך ובקומך erläutert: ההוא בדברי תורה כתיב, und wäre selbst dann מדאוריתא die Pflicht, abends und morgens zur Zeit des Niederlegens und Aufstehens דברי תורה zu lesen, während, wenn ק"ש דאוריתא, speziell das Lesen des שמע gefordert wäre (siehe שאגת ארי' 1).

Es will uns nun aber scheinen, als ob, selbst wenn der Halacha gemäß ק"ש דאוריתא ist, gleichwohl mindestens דברי תורה im allgemeinen spricht. Ist doch darin, nach durchaus allgemeiner Auffassung, die Pflicht des Selbst-unterrichts und des Unterrichts der Kinder enthalten (siehe Kiduschin 30 a; Raschi und ר"ן zu Nedarim 8 a). Ja, Joma 19 b wird ודברת בם geradezu gleichzeitig von ק"ש und ת"ר ודברת בם, בם (פי' רש"י יש לך להשמיע מה שאתה דברי תורה verstanden. מוצא מפיך) ולא בתפלה (פי' רש"י שהתפלה בלחש) ודברת בם, בם (פי' רש"י בדברי תורה) יש לך רשות לדבר ולא מדברים אחרים (פי' רש"י שיחת הילדים וקלות ראש). Demgemäß dürfte sich unser Text also auffassen lassen: Er enthält ein zweifaches Gebot:

1) שמע ישראל וגו', d. i. „höre, Israel," bringe dich zum Hören, sprichs zu deinen Ohren, oder mindestens zu deinem Verständnis, הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר שמע ישראל וגו' הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא (Berachoth 15 a u. b). Also: die Pflicht des שמע-Lesens, und zwar nur פסוק ראשון, so daß ואהבת וגו' nur die Konsequenz des in שמע zu beherzigenden Gotteinheitsbekenntnisses für die Einheit des Menschenseins und Wollens hinzufügt. והיו הדברים האלה וגו' setzt das קריאה שמע-Gebot erläuternd fort, und zwar bezieht sich dann הדברים האלה auf den Wortlaut des שמע-Satzes, von ihm wird gefordert, daß seine Worte während des שמע-Lesens על לבבך, mit Unterwerfung des inneren Sinnes unter ihren Inhalt beherzigt werden, והיו שלא יקרא למפרע הדברים האלה על לבבך עד כאן צריכה כונה, und daher auch עד כאן בעמידה, auch wer auf der Wanderung das שמע liest, hat das eigentliche שמע, den ersten Vers (nach andern עד על לבבך und ראב"ד und בה"ג im Gegensatz zu רי"ף und רמב"ם siehe ב"ח 63 א"ח) stehend zu lesen (Berachoth 13 a u. b.)

2) ושננתם לבניך ודברת בם: die Pflicht des תורה-Lehrens und Lernens, und kann umsomehr das Objekt des hier gebotenen שנון und דבור über den bloßen Wortlaut des שמע-Satzes hinausgehend begriffen werden, da bereits durch ואהבת die unsere ganze Lebensaufgabe umspannende Konsequenz dieses Satzes angedeutet ist, deren Erkenntnis nur aus der Thora zu schöpfen ist. בשׁבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך bezöge sich dann auf beide Pflichten, auf die Pflicht des קריאת שמע und des למוד דברי תורה, und spräche beide Pflichten als eine in jeder Beschäftigungslage, zu Hause und auf der Wanderung, im Anfang der Nacht- und der Tageszeit zu erfüllende Aufgabe aus. Demgemäß hätten wir in der That מן התורה die Aufgabe בשכבך ובקומך den שמע-Satz zu lesen und etwas מדברי תורה zu lernen. Und wenn nach Anordnung der Weisen wir nicht nur פסוק ראשון, sondern die ganze פרשה und auch שמע וגו' פרשת והיה אם שמוע lesen, so erfüllen wir mit dem ersten Vers das קבלה עול מלכות שמים-Gebot des והיו הדברים האלה וגו', und mit dem übrigen Teil des קריאת שמע das Gebot ושננתם ודברת בם, dem allerdings מן התורה auch mit jedem anderen Gesetzesabschnitte zu genügen wäre.

So weit unsere Einsicht reicht, spricht in den Verhandlungen der גמרא nichts gegen diese Auffassung; sie scheint uns aber durch das ושננתם ובשכבך ובקומך nach ודברת בם kaum zu umgehen. Dem würde denn auch der Ausspruch ר' ש (Nedarim 8 a) vollkommen entsprechen: אמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאלהי ישראל והלא מושבע ועומד הוא (פי' רש"י דכתיב וששננתם ל"א דכתיב לא ימוש וגו') ואין שבועה חל על שבועה כיון דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עליה. רב kann sehr wohl dies in der Ansicht, daß ק"ש, d. h. פסוק ראשון דאוריתא lehren, allein mit dem ganzen übrigen Inhalt des קריאת שמע würde das ושננתם-Gebot erfüllt sein. רב dürfte dann auch sein Gelobungsproblem sehr absichtlich doppelt gefaßt haben: אשכים ואשנה פרק זה und: אשנה מסכתא זו, das erste mit Hinblick auf die Morgenpflicht des תורה-Lernens, das zweite auf die allgemeine durch לא ימוש gegebene Pflicht der Beschäftigung mit der

Thora, und er lehrt uns, daß מן התורה durch das Lesen des ganzen קריאה שמע abends und morgens, beiden Aussprüchen, auch dem לא ימוש in Verhinderungsfällen genügt wäre und darum נדר גדול נדר לאלהי ישראל und חייל שבועה עליה (vergl. Menachoth 99 a).

בשבתך בביתך ובלכתך בדרך (Berachoth 11 a und Sucka 25 a) wird an diesen Bestimmungen der Satz gelehrt, daß העוסק במצוה פטור מן המצוה, d. h.: wer in Ausübung einer Mizwa begriffen ist, hat diese Mizwa nicht zu unterbrechen, um eine andere zu erfüllen, deren Erfüllungszeit eingetreten, wenn er nicht beide gleichzeitig erfüllen kann. Und ebenso הטרוד טרדא דמצוה פטור מן המצוה, nicht nur die wirkliche Ausübung einer Mizwa, sondern die durch eine bevorstehende Mizwaerfüllung hervorgerufene Gemütsunruhe und Gedankenstörung befreit von der Erfüllung einer solchen Mizwa, die wie ק"ש, die ruhige Sammlung der Gedanken fordert, während bei טרדא דרשות, bei einer durch andere Veranlassung, selbst durch leidvolle Ereignisse hervorgerufenen Unruhe und Gedankenstörung, vielmehr eine selbstbeherrschende Überwindung derselben und Gewinnung gesammelter Gemütsstimmung zur Erfüllung der Mizwa Pflicht wäre. Die Mizwa ק"ש liegt nämlich zur Erfüllung ob בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה, wenn wir unseren gewöhnlichen Beschäftigungen hingegeben, nicht aber, wenn wir in Erfüllung einer Mizwa thätig sind, und בלכתך בדרך פרט לטרוד טרדא דמצוה, wenn unsere Gedanken auf Erreichung eines gewöhnlichen Zieles begriffen, nicht aber, wenn sie durch Erreichung eines Mizwazieles befangen sind (siehe רשב"א zu Sucka daselbst).

בשכבך ובקומך: zur Zeit deines Liegens und deines Aufstehens. Die Zeit zum Nacht-שמע-Lesen ist daher während der ganzen Nacht, vom Heraustreten der Sterne צאת הכוכבים, bis zum Morgenroth, עלות השחר. Zum Tages-שמע-Lesen vom Anfang der Tageshelle משיראה את חבירו רחוק ד' אמות ויכירנו bis zur ersten Hälfte der Morgenzeit, bis zurückgelegten drei Zwölftel des Tages (Berachoth 2 a, 8 b u. 9 a.) Die erneute Beherzigung der Gotteinheit und ihrer Konsequenzen für unser ganzes Sein und Wollen ist somit für die Zeit unserer Nachtruhe und für die Zeit unseres Aufstehens zum Tageswirken geboten, dort uns die Vertrauenssicherheit in den einzigen Lenker unserer Geschicke zu gewähren, hier uns mit dem heiteren Pflichtgehorsam gegen den einzigen Leiter unserer Thaten zu rüsten.

Die Schammaitische Ansicht lehrte in dem ובשכבך ובקומך die Forderung, das Schma nachts in liegender Stellung, tags in stehender zu lesen. Die Hillelsche wies aber in dem ובלכתך בדרך die Lehre nach, daß כל אדם קורא כדרכו, daß das שמע in jeder anständigen Stellung, in welcher man sich befindet, gelesen werden könne, und wenn nun nach Berachoth 11 a, obgleich nach der Hillelschen rezipierten Halacha jede Stellung für ק"ש sich eignet, denjenigen, der der Schammaitischen Lehre folgend, zum Morgen-שמע aus sitzender Stellung aufsteht oder zum Nacht-שמע aus gehender oder stehender Stellung sich niederlegt, nicht nur schwerer Tadel trifft, sondern wie ר' יוסף sich ausdrückt: עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום, er die שמע-Pflicht gar nicht erfüllt hat, (עי' פ"מ א"ח ס"ן ב' הניח בצ"ע דלא כתבו הפוסקים שצריך לחזור ולקרות ס"ל): dürfte das Motiv vielleicht darin liegen, daß die Hillelsche Lehre כל אדם קורא כדרכו nicht als eine einfache Erleichterung (קולא), sondern als eine wesentliche Charakteristik des ק"ש zu begreifen wäre, das eben durch das כל אדם קורא כדרכו als der Gedankeninhalt gekennzeichnet ist, der uns in jeder Lage und jeder Lebensstellung erfüllen soll, während ein Negieren des Kanons כל אדם קורא כדרכו durch Aufstehen aus dem Sitzen am Tage oder Niedersetzen aus dem Stehen abends das ק"ש als einen solchen Gedankeninhalt erscheinen ließe, zu dessen Beherzigung man aus seinen gewöhnlichen Beziehungen hinaustreten müsse. (Danach dürfte sich auch die von תוספות (daselbst) ד"ה הני רב יחזקאל erhobene Schwierigkeit lösen lassen). Nur gehend soll der erste Vers, das eigentliche

8. וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל־יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ׃

8. und binde sie zum Zeichen an deine Hand und sie seien zum Hauptschmuck zwischen deinen Augen.

קבלה עול מ"ש nicht gesprochen werden, der Sammlung zur כונה halber. Sonst lautet die Hillelsche ש"ק-Lehre: עומדין וקורין יושבין וקורין ומטין וקורין הולכין בדרך וקורין עושין במלאכתן וקורין (daselbst).

V. 8. וקשרתם וגו'. Die Gotteshuldigung des einen Einzigen, die Hingebung unseres ganzen Seins und Wollens an diesen Einzigen mit ganzem Herzen, ganzer Seele und allem Vermögen, welche den täglich von uns zu beherzigenden Gesamtinhalt unserer Lebensaufgabe, unserer Selbstbelehrung und Kindererziehung bilden sollen, sie sollen wir als „bindendes Pflichtsymbol" an unsere Hand knüpfen und als „blickrichtendes Symbol" an unserem Vorderhaupt tragen.

Wie hier, so heißt es auch Kap. 11, 18: וקשרתם אותם לאות על ידכם והיו לטוטפת בין עיניכם, ebenso wie bereits 2. B. M. 13, 9: והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך וגו' und daselbst 16: והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך וגו' כי ביד חזקה וגו', und lehrt die Halacha dem entsprechend das Gebot, diese vier Abschnitte: קדש (2. B. M. 13, 1—10), והיה כי יביאך (daselbst 11—16), שמע (5. B. M. 6, 4—6), והיה אם שמע (daselbst 11, 13—21) als Weihesymbol um den Oberarm und als Erinnerungssymbol um das Vorderhaupt zu binden. Entsprechend dem Singularausdruck אות für das Handsymbol und dem Pluralausdruck טוטפות für das Kopfsymbol, das aber andererseits auch wieder die Singularbestimmung: לזכרון hat, lehrt die Halacha (Menachoth 34 b), daß für תפלין של יד die vier פרשיות auf einen Pergamentstreifen geschrieben in ein Gehäuse, בית, für תפלין של ראש jedoch die vier פרשיות auf vier Pergamentstreifen geschrieben in ein vierfächeriges Gehäuse gelegt werden. Zu der durch הלכה למשה מסיני gegebenen Herstellung des תפלין-Symbols gehört wesentlich: בית, das Gehäuse, und zwar, wie bemerkt, für die Hand einfächerig und für den Kopf vierfächerig; חריצן ניכר, die Scheidung in vier Fächer muß bei den Kopftefillin von außen sichtbar sein; תיתורא, die Gehäuse ruhen auf einer Basis, die in מעברתא, in eine Öse endet zum Durchziehen der ledernen Bänder. שין: in den Gehäusewänden der Kopftefillin ist durch Zusammenzwängen der Häute ein שין gebildet, und zwar in der קדש-Wand herkömmlich ein vierköpfiges. מרובעות: die Gehäuse sollen die Quadratform haben. שחורות: die Außenseite der ledernen Bänder, רצועות, soll geschwärzt sein. קשר: die beiden Enden der Kopf-רצועות werden am Hinterhaupt in einen ד-förmigen Knoten geschürzt, und befindet sich an den Hand-רצועות ein י-förmiger Knoten (Menachoth 35 a u. b).

Angelegt werden die Handtefillin an den inneren Beugemuskel des linken Oberarms, וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, er hat das Binden seines Arms mit dem Tefillinsymbol mit derjenigen Hand zu vollziehen, mit welcher er seine geistigste Handarbeit, das Schreiben, vollbringt (Menachoth 37 a). Ist doch in Wahrheit das Binden der Tefillin auf den Arm ein „Schreiben" der Gottesworte auf den Arm, ganz so wie das Befestigen der Mesuja an den Thürpfosten geradezu ein „Schreiben" der Gottesworte an den Pfosten heißt: וכתבתם על מזוזת וגו'. Die mit den Tefillin zu bindende Hand heißt auch die schwache Hand, יד כהה, ידכה (siehe zu 2. B. M. 13, 16). Wie die Kopftefillin nicht „zwischen die Augen", sondern (siehe unten) בגובה שבראש, hoch an das Vorderhaupt, den Sitz des die Augen aus der Höhe leitenden und die Eindrücke von ihnen sammelnden Gedankens gebunden werden, so auch die Handtefillin nicht „an die Hand", sondern an den das ganze Handorgan beherrschenden oberen Arm-

muskel, בגובה שביד, wo sie auch dem Text gemäß: והיה לך לאות, ולא לאחרים לאות in der Regel nur dem sie Tragenden, und nicht, wie die Kopftefillin, andern zum Bewußtsein kommen, wo endlich sie auch, der anderen Textesstelle gemäß, ושמתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם (Kap. 11, 18), שהוא שימה כנגד הלב, ihre Stelle an dem Herzen finden. Die Kopftefillin haben ihre Stelle perpendikulär über dem Zwischenraum der beiden Augen am Vorderhaupte, da wo der Haarwuchs beginnt, von da an aufwärts — und zwar soll der untere Rand der Basis, תיהורא, nicht tiefer hinabreichen — bis zu der Stelle einschließlich, wo מקום שמוחו של תינוק רופס, wo der Kinderschädel noch weich ist, der Fontanelle. Ebenso wie das בין עיניך in לא תשימו קרחה בין עיניכם (Kap. 14, 1) eine behaarte Vorderhauptstelle bezeichnet (Menachoth 37 a u. b). — כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש וכשהוא חולץ חולץ של ראש ואח"כ של יד, es werden zuerst die Handtefillin und sodann die Kopftefillin angelegt, beim Ablegen gehen aber die Kopftefillin voran, es heißt: וקשרתם לאות על ידך, und dann: והיו לטוטפת בין עיניך, und es heißt: והיו לטוטפת: כל זמן שבין עיניך יהיו שנים, wenn man beide תפלין hat, sollen die Kopftefillin nicht בין עיניך sein, ohne daß zugleich die Handtefillin sich על ידך befinden (Menachoth 36 a). Ist man aber am Anlegen der Handtefillin verhindert, so legt man die Kopftefillin allein; denn Kopf- und Handtefillin sind an sich zwei Mizwoth, die sich gegenseitig nicht bedingen, תפלה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד.

Daß das ganze Tefillingebot symbolischen Charakter trägt und ein Eingehen seiner Bedeutung und seines Inhalts in unser geistiges und sittliches Innere erwartet, das sagt unzweideutig der Begriff אות und זכרון, mit welchem es bezeichnet wird, sowie die Bestimmung, daß zur ganzen Darstellung der Tefillin, zu dem Pergament der Schrift, zu den Gehäusen, bis zu den Haaren, womit sie umwickelt, und den Sehnen, womit sie genäht werden, sowie zu den רצועות, nur Stoffe von בהמה טהורה zur Verwendung kommen, womit sie unter den Begriff aller für unsere geistige Auffassung von Gott geordneten Darstellungen treten, für welche der Kanon gilt: לא הוכשרו למלאכת שמים, אלא עור בהמה טהורה בלבד, ein Kanon, der sich ja genau an die für תפלין ausgesprochene Bestimmung knüpft: למען תהיה תורת ה' בפיך מן המותר בפיך (2. B. M. 18, 9 — siehe daselbst — und Sabbat 28 b). Werden doch (Menachoth 6 b) Tefillin dem ציץ, dem Schauband des Hohenpriesters an Bedeutsamkeit für das denkende Bewußtsein gleichgestellt, ja übergeordnet, also daß auch für Tefillin der Ausspruch gelte: והיה שלא תסיח דעתו ממנו, על מצחו תמיד, daß unser stetes Bewußtsein auf sie gerichtet sein solle. Darauf weist nach תוספות (Menachoth 34 b) auch schon der Name טוטפת hin. Wie בכל offenbar von כלל, so wäre טטף von טוף mit verdoppeltem ersten Radikale. טוף heißt aber chaldäisch: schauen, und der übliche Namen תפלין von פלל, urteilen, bezeichnete als Bestimmung der Tefillin: uns das richtige Selbsturteil zu gewähren.

Die Bedeutung der Tefillin haben wir ausführlich bereits in den „Grundlinien einer jüdischen Symbolik" Jeschurun, V. Jahrg., S. 456 ff. betrachtet und verweisen dorthin. Hier bemerken wir nur:

Die vier פרשיות והיה אם שמע und קדש והיה כי יביאך bilden zwei sich gegenseitig ergänzende Gedankengruppen (nach ר' עקיבא — Menachot 33 b — wäre טוטפת selbst schon der ausländische Name eines zweipaarigen Gehäuses, טט בכתפי שתים פת, (וגדום במשנה בכורות מ'ג ב' לפי גירסת הערוך ופירושו באפריקי שתים vergleiche), so werden (— Menachoth 34 b —) קדש והיה כי יביאך die Gruppe מימין, rechts, והיה אם שמע die Gruppe links משמאל geordnet, und diese Gruppierung bleibt dieselbe, sowohl nach ר"ת, der die beiden הויות aufeinander folgen läßt, קדש, והיה כי יביאך, והיה אם שמע, als nach der üblichen רש"י-Ordnung: והיה, כי יביאך, שמע, והיה אם שמע.

קדש und והיה כי יביאך vergegenwärtigen die יציאת מצרים-Thatsache mit ihrer Konsequenz für unsere ausschließliche Hörigkeit an Gott, als den Lenker der Geschicke, und zwar nach den beiden im Erlösungsmomente sich kundthuenden Seiten seiner Waltung: rettend in קדש, richtend in והיה כי יביאך. שמע und והיה אם שמע die מתן תורה-Thatsache mit ihrer Konsequenz für unsere Lebensaufgabe, שמע: die Gotteshuldigung durch ein der Erkenntnis und Erfüllung seiner Gebote durch und durch geweihtes Einzeln- und Familienleben; והיה אם שמע: die Abhängigkeit unseres Wohles und Wehes von der Erfüllung und Nichterfüllung dieser Lebensaufgabe. Offenbar verhält sich קדש zu שמע wie והיה אם שמע zu והיה כי יביאך. Die in קדש gegründete Hörigkeit an Gott erhält in שמע die Deutung für unsere Bethätigung im Leben, und die in והיה כי יביאך sich aussprechende richtende Gotteswaltung ihre Bedeutung für unsere eigene Zukunft: der Gott, der Pharaos Ungehorsam nicht geduldet, schweigt auch nicht zu unserem eigenen Abfall. Mit יציאת מצרים und מתן תורה ist aber die Grundlegung unserer ganzen Lebensbestimmung erschöpft.

Dieser aus יציאת מצרים und תורה uns erwachsenen Bestimmung soll ein jeder von uns ein „Haus", בית, eine Stätte der Verwirklichung, und zwar מרובע (siehe Jeschurun): in einem sittlich freien Menschenwirken schaffen. Und dieses „Haus", das wir in unserem Wirken der תורה schaffen, soll תיהורא, soll seine „Basis" auf Erden haben; nicht im Gegensatz zum Irdischen, auf der Erde und an der Erde und mit allem Irdischen erwartet sie ihre Verwirklichung. Und diese Basis hat ihre מעברתא: sie will wesentlich von uns, vom „Menschen getragen" werden. Es ist kein äußeres, von unserer Persönlichkeit getrenntes, äußerlich Dahingestelltes; an uns selbst und in uns selbst will es zur Wahrheit werden, unser eigenes persönliches Selbst zu einem priesterlich geweihten Gottesheiligtum gestalten. Wie die Bundeslade ihre בדים der Gesamtheit, so reichen die תפלין, diese verjüngte Bundeslade, jedem einzelnen ewig ihre מעברתא hin und sprechen zu ihm: verbinde dich mit mir und trage mich ewig durchs Leben!

Das „Haus" der Handtefillin ist ein einfaches, es nimmt in einen Raum auf einer Pergamentrolle die vier Abschnitte der Grundlegung und Erfüllung unserer Lebensbestimmung auf. Das „Haus" der Kopftefillin ist ein viergehäusiges, einem jeden dieser Abschnitte eine besondere Abteilung zur Aufnahme einräumend. Was sich als „Beweggrund unserer Handlungen" zu einem „einheitlichen" Motive gestaltet, das ist für den „erwägenden und festhaltenden" Gedanken in seinen einzelnen Gedankenmomenten „nacheinander und neben einander" zu würdigen.

Wie wir an der Mesusa unserer konkreten Häuser mit dem Namen שדי, mit dem Namen Gottes, des allein Genügenden, allem Maß und Ziel Setzenden, gegrüßt werden, so zeigen die Seitenwände der symbolischen Häuser der Kopftefillin den Buchstaben „ש", das prädizierende (אשר) Zeichen, und weisen auf Gott hin, dem die Fülle der Prädikate in unbegrenzter Unendlichkeit zukommt, der in Wahrheit das einzige wirkliche „Subjekt" aller Prädikate ist, und lassen Ihn uns, nicht als die thatenlose, transzendente „Substanz" einer metaphysischen Spekulation, sondern als die Urpersönlichkeit in der ganzen Fülle ihres Schaffens und Waltens denken.

Und wenn sich zu einem dieser „ש" noch ein „י" auf einer und derselben Basis fügt und das „ש" zu einem vierköpfigen שין gestaltet, so dürfte damit zu dem „ש", dem Zeichen der Kraft- und Macht- und Thatenfülle „י" das Grundzeichen alles Seins (היה) sich gesellen, und beides zusammen, das intensivste Sein und die extensivste Kraft zu ש', zu dem „Wirklichen" par excellence, und zu שי, zum Huldigungsausdruck des absolut Höchsten verbinden. Ihm, anderen ein Gegenstand der Furcht, tragen wir in תפלין den שי-Ausdruck der Huldigung entgegen und fühlen uns „Sein" von Seinem Sein, „Kraft" von Seiner Kraft — כל סביביו יובילו שי למורא — (Ps. 76, 12).

Die für unser ganzes Sein und Wollen grundlegenden Tefillinwahrheiten knüpfen wir an unser Haupt und unsere Hand, und bringen damit unseren „denkenden Geist" und unsere „vollbringende Kraft" in das Band ihrer Verpflichtungen, und zwar an das Vorderhaupt auf den Sitz unseres „Denkens", und schürzen, die יציאה מצרים- und תורה-Gruppe von links und rechts „vereinigend", zum bewahrenden (קשר) „Knoten" auf den Sitz des „Gedächtnisses" am Hinterhaupt, wovon hinabwallend, rechts unsere sinnliche Leiblichkeit, und links unser höheres sittliches Wollen, somit unser ganzes leiblich geistiges Wesen als in das Weiheband des denkenden Hauptes mitbegriffen bezeichnet wird.

Was aber, im Geiste erfaßt und bewahrt, unserem ganzen Menschenwesen das Gepräge der Gottesweihe aufdrücken soll, soll vom Herzen ausgehend und am Herzen ruhend die Vollkraft unserer vollbringenden That in den Lebensdienst der göttlichen Wahrheiten und des göttlichen Willens binden, wie dies durch die Handtefillin am Oberarm zum Ausdruck kommt.

Die Tefillinwahrheiten am Haupte sind die jüdischen Wahrheiten, zu denen sich offen der jüdische Mann bekennt, und die in der Welt zu vertreten und durch die Welt zu tragen, seinen weltgeschichtlichen Beruf bildet; von ihnen heißt es Kap. 28, 10: וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, es sehen alle Völker der Erde, daß der Name „Gott" auf dir genannt ist und fürchten sich vor dir. ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפלין שבראש (Menachoth 35 b).

Aber als leitender Beweggrund unserer Handlungen sind sie nur unserem Bewußtsein kund. Der jüdische Mann spricht nicht und prahlt nicht von seinen Grundsätzen; er läßt seine Thaten sprechen, aber sein „Prinzip", der lebenswarme Quell, aus dem sie entspringen, ist sein stilles Heiligtum, das er schweigend birgt. Die Tefillin der Hand trägt er an bedeckter Stelle, von ihnen heißt es (2. B. M. 13, 9): והיה לך לאות על ידך לך לאות ולא לאחרים, dir, aber nicht andern zum Zeichen (Menachoth 37 b).

Es werden aber die Handtefillin zuerst und dann die Kopftefillin angelegt, und es werden auch die Handtefillin zuletzt abgelegt, כל זמן שבין עיניך יהיו שנים so lange Handtefillin möglich sind, sollen nie Tefillin an unserem Haupte ohne Tefillin an unserer Hand erscheinen. Wie sofort das erste Hochgefühl unseres Berufes in dem welthistorischen נעשה ונשמע-Gelöbnis aussprach, wie die jüdische Weisheit spricht: כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקימת וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקימת und כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקימת, daß nur, wo die Gottesfurcht der Wissenschaft vorangeht und das Leben reicher an Thaten, als an Wissen ist, da allein die Wissenschaft den rechten Halt hat: so spricht dies alles die Beachtung dieser Tefillinvorschrift dem jüdischen Manne aus und läßt ihn zuerst sein Thatenleben in den Dienst des göttlichen Willens stellen und von diesem Vorsatz aus und für dessen Lösung die Wege der Forschung und der Erkenntnis betreten. —

Wenn aber der Gedächtnisknoten der Kopftefillin in „ד"-Form geschürzt ist, und an den Handtefillin sich ein „י"-gestaltiger Knoten findet und beide zusammen das „ש" der Kopftefillin zu dem Namen שדי ergänzen, so stellen Kopf- und Handtefillin, stellt die jüdische Geistes- und Thatenweihe zusammen den ganzen Menschen in den Dienst des, der zum Vater der jüdischen Menschheit als zum Vater der ganzen Menschheit, der zum „Abraham" gesprochen: אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים (1. B. M. 17, 1 — siehe daselbst) und damit den Wandel vor dem allein Genügenden und allem Genügenden und allem Genüge und Maß Setzenden als Aufgabe der Söhne Abrahams gesetzt. —

(Im übrigen siehe Jeschurun a. a. O. und חורב Kapitel 38.)

9. וּכְתַבְתָּם עַל־מְזֻזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ׃ ס

9. Und schreibe sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Thore.

V. 9. וכתבתם על מזוזות. Endlich soll das, was die Grundlage all deines Denkens und Thuns bilden soll, dem du dein ganzes Wesen hingeben und für dessen Lösung dein ganzes Leben einsetzen sollst, dessen Erkenntnis du zu erstreben und deinen Kindern zu vererben hast, was dich früh und spät beschäftigen und auf all deinen Wegen dich begleiten soll, was geradezu deinem Denken und Thun das Gepräge verleihen soll: das soll die Inschrift an den Eingangspfosten deiner Häuser und deiner Thore bilden und so die Räume deines häuslichen und öffentlichen Lebens zu Stätten seiner Verwirklichung weihen.

Daß das Mesusagebot dem Kompendium für die ins Land Eintretenden vorbehalten blieb, dürfte sich von selbst aus dem Umstande erklären, daß „Haus und Thore", Haus und Hof, ihnen ja erst mit dem Besitze des Landes zuteil wurde. Die Wanderzelte der Wüste dürften wohl als דירת עראי schwerlich חייב במזוזה gewesen sein (Joma 10 a u. b).

Es beschränkt sich aber die Pfostenschrift der Mesusa nur auf zwei der vier Tefillinabschnitte, auf פרשה שמע und והיה אם שמע, denn es sind ja unsere Häuser und Städte eben die Räume, in welchen die Aufgabe der תורה, wie sie שמע lehrt, zur Erfüllung kommen soll und in welchen das, wie שמע והיה אם lehrt, an deren Erfüllung oder Nichterfüllung sich knüpfende Gedeihen oder Verderben seine Verwirklichung findet.

וכתבתם. Wir haben bereits zu 3. B. M. 23, 40, S. 530, bemerkt, wie in der engen Verbindung einer gesetzlichen Aufgabe mit dem Personalausdruck der nationalen Gesamtheit, ולקחתם, ולמדתם u. s. w., oder, wie hier, der verpflichteten Person mit dem die Verpflichtung bildenden Objekt, וקשרתם, וכתבתם, die Erwartung ihre Andeutung findet, daß die Aufgabe in einer so vollkommenen Weise ausgeführt werde, daß in der Art der Ausführung die allvermögende Kraft der Gesamtheit oder die volle Hingebung des Individuums an das Objekt der Pflicht sich ausspreche, daß somit diese Ausführung תמה, eine vollkommene, eine vollendete sei, לקיחה תמה, למוד תם, קשירה תמה, hier also auch: וכתבתם שתהא כתיבה תם, כתיבה תמה (Sabbat 103 b). Zu dem die Ausführung aller Mizwoth umfassenden Kanon: וה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות, alle Mizwoth in einer möglichst schönen, ansprechenden, die Gesinnung des Ausübenden ehrenden Weise auszuführen, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצה נאה ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין (Sabbat 133 b; siehe Menachoth 32 b תוספ' ד"ה הא) kommt für das Schreiben von ספרי תורה, מזוזות und תפלין (סת"ם) noch die gesetzliche Forderung: תם, daß die Schrift „vollkommen" sei. Es darf nicht nur kein Buchstabe fehlen: es darf auch kein wesentlicher Strich an einem Buchstaben, kein יוד קוצה של יוד fehlen. שתי פרשיות שבמזוזה ארבע פרשיות שבתפלין מעכבות זו את זו ואפילו כתב א' מעכבן. Jeder Buchstabe muß in der für ihn überlieferten Form deutlich, von jedem ähnlichen unterscheidbar, hervortreten, שלא יכתוב ביתין כפין כפין ביתין וכו' דלתין רישין רישין דלתין וכו' u. s. w., und jeder gesondert stehen, מוקף גויל sein (Menachoth 29 a und Sabbat 103 b), und sollen die Buchstaben ש"ע"ט"נ"ג"ץ mit den überlieferten aus drei זיינין gebildeten „Kronen", תגין, versehen werden (Menachoth 29 b). Es muß auch der ganze Buchstabenkörper nur durch „Schrift", nicht etwa durch Wegradierung seiner Umgebung hergestellt sein, nicht חק הוכות, וכתב ולא חקק (Gittin 20 a), und müssen auch die überlieferten Abschnittsabsätze in ihrer bestimmten, offenen oder geschlossenen פתוחה- oder סתומה-Form an bestimmter Stelle beachtet sein (Sabbat 103 b). Ebenso sind ganz bestimmte Normen überliefert

hinsichtlich der Kolumnenzahl: דפין, der Länge der Zeilen: שיטות, des oben und unten zu lassenden Marginalrandes: גליון, des zwischen den Kolumnen, den Zeilen, den Wörtern und den Buchstaben zu lassenden Zwischenraums (Menachoth 30 a), sowie hinsichtlich des Liniirens שרטוט (daselbst 32 b) ꝛc. ꝛc. Für Tefillin und Mesuſoth tritt auch noch die besondere Forderung ein, daß sie כסדרן geschrieben sein müssen, daß sie nur in der, in der תורה vorliegenden Reihenfolge geschrieben sein müssen, kein späterer Buchstabe früher als ein vorangehender, und ebenso keine in der תורה später folgende פרשה früher als die vorangehende, weshalb in Tefillin und Mesuſoth eine Auslaſſung oder ein Buchstabenirrtum nicht mehr verbeſſert werden kann, ſobald bereits weiter geſchrieben iſt und dieſes Weitergeſchriebene wegen darin vorkommender nicht radierbarer Gottesnamen (ſiehe zu Kap. 12, 4) nicht wegradiert werden kann. (Mechilta בא, am Ende ואם כותבן כסדרן לא כתבן כסדרן הרי אלו יגנזו. Es wird dieſe Forderung in dem והיו הדברים האלה, כתיבה implizite gefunden, daß ebenſo wie die קריאה למפרע, ſo auch die כהוייתן יהו למפרע unſtatthaft ſei. Siehe O. Ch. 32, 23.) Es darf auch kein Buchſtabe der תורה aus dem Kopfe, vielmehr nur nach einem vorliegenden Exemplar geſchrieben werden, אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, und nur Tefillin und Mesuſoth, deren Text als dem Gedächtnis vollſtändig gegenwärtig vorausgeſetzt werden kann, dürfen aus dem Gedächtnis geſchrieben werden (Megilla 18 b), gleichwohl ſoll der Schreiber ſich ſelbſt ein jedes Wort vor dem Niederſchreiben vorſprechen (O. Ch. 32, 31). Es darf nur mit der rechten Hand geſchrieben werden, וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין (Menachoth 37 a). ס"ת, תפלין und מזוזות ſind auch nur, כשר, wenn ſie לשמה, d. h. wenn ſie mit Bewußtſein und Abſicht ausdrücklich zu ihrer Beſtimmung, und außerdem ein jeder Gottesname ſpeziell לשם קדושת השם geſchrieben ſind, eine Abſicht, die jeder Schreibende vor Beginn des Schreibens ausſprechen ſoll (Gittin 54 b). Die erwähnte Zuſammenſtellung וקשרתם וכתבתם lehrt auch, daß nur ein zum Tefillingebote verpflichteter und ſich zu dieſer Pflicht bekennender Jude zum Schreiben der Tefillin und ſo auch der מזוזות und ס"ת tauglich iſt, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכו' (Gittin 45 b).

Auch hinſichtlich des Stoffes ſind die Beſtimmungen durch Überlieferung normiert. Daß ס"ת"מ nur auf Pergament aus עור בהמה טהורה zu ſchreiben ſind, iſt bereits oben bemerkt. Unverarbeitet heißt die Haut des Tieres עור, zu Pergament verarbeitet: קלף, דוכסוסטוס und גויל. Nach allgemeinſter Auffaſſung iſt קלף die obere Hälfte einer geſpaltenen Haut, דוכסוסטוס die untere Hälfte, גויל die ungeteilte Haut, und zwar iſt die Regel: קלף במקום בשר דוכסוסטוס במקום שער (Menachoth 32 a und Sabbat 79 b), auf קלף wird auf die untere, dem Fleiſche zugewandte Seite geſchrieben, דוכסוסטוס auf die obere den Haaren zugewandte Seite, גויל auf die Haarſeite. Das bei uns übliche Pergament hat den Charakter von קלף, da die untere דוכסוסטוס-Hälfte bei der Verarbeitung abgeſchabt iſt. Es wird daher במקום בשר geſchrieben. — Geſchrieben wird nur mit ſchwarzer Tinte: דיו (Sabbat 103 b). Auch die Pergamentbereitung muß von vornherein לשמה geſchehen ſein, עבוד לשמה (Gittin 54 b).

Das Motiv der durch den Begriff כתיבה תמה geforderten Korrektheit und Bewahrung der überlieferten und nationalſanktionierten Buchſtabenformen iſt an ſich klar. Wir bemerken nur, daß Menachoth 29 b bedeutſame Wahrheiten in die überlieferte Form der Buchſtaben niedergelegt erſcheinen, wie ja denn auch Iſraels Propheten in der Endbuchſtabenform מנצפך, wie bereits zu 1. B. M. 12, 2 bemerkt, die höchſten Geſchichtswahrheiten der jüdiſchen Geſchicke ihrem Volke überliefert haben. Und wenn (eben daſelbſt) Buchſtaben des göttlichen Geſetzes mit „Waffen“=„Kronen“ zu ſchmücken ſind, ſo iſt ja der Buchſtabe des göttlichen Geſetzes von vornherein auf Kampf gerüſtet und iſt der einzige wirkliche zuletzt aus allen Kämpfen ſieggekrönt hervorgehende Streiter auf Erden. Daß aber dieſe „den Buchſtaben des Geſetzes gewundenen Kronen“ eben von

den Buchstaben שעטנז גץ getragen werden, darüber möchten wir eine Vermutung wagen. Ließe sich annehmen, daß שעטנז eben: שעטנז bedeute, ג"צ aber als Abbreviatur für ג"מילות חסד צ"דקה zu fassen sei, so wären eben mit diesen beiden gekrönten Worten gleichsam die beiden Pole des Gesetzes und damit das ganze Gesetz sieggekrönt. שעטנז wird nämlich als Repräsentant der in ihren Motiven nicht dem gewöhnlichen Menschenverstande sofort durchsichtigen חקים betrachtet, hinsichtlich deren, wie der Ausdruck im ספרא lautet, יצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, die Sinnlichkeit und die nichtjüdische Menschheit remonstrieren zu dürfen glauben. גמילות חסד und צדקה gehören ja aber in ganz eminentem Sinne zu derjenigen Kategorie von Gesetzen, שאלו לא נכתבו בדין היו לכתבן, deren Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit selbst dem gewöhnlichen Menschenverstande einleuchten (siehe 3. B. M. S. 273 f.). Beide jedoch, lehren die „Waffenkronen" auf ihren Häuptern, die einen wie die andern haben erst ihre allgemeine Geltung zu erkämpfen, der Sieg ist ihnen aber sicher. Ihre Siegesgewißheit liegt in ihnen selber; Gott, ihr Gesetzgeber, sichert ihnen den Sieg.

Ebenso klar ist die von dem כתיבה תמה-Kanon geforderte genaue Beachtung der פתוחה- und סתומה-Form der Gesetzesabschnitte. Spricht doch die offene פתוחה-Form einen wirklich sondernden Abschnitt aus, während die geschlossene סתומה-Form mehr einem bloßen Absatz innerhalb eines größeren Ganzen entspricht.

Bedeutsam ist die לשמה-Bestimmung, עבוד וכתיבה לשם סתו"ם und כתיבת האזכרות לשם קדושת השם. Nicht der bloße Inhalt an sich, sondern das Begreifen und Anerkennen dieses Inhalts als Gottes Wort und als das in der Nation und von derselben sanktionierte göttliche Nationalgesetz erteilt unseren zur öffentlichen Vorlesung bestimmten ספרי תורה die über alles hervorragende hohe קדושה. Daher muß von vornherein ihre ganze Herstellung in diesem Sinne geschehen, daher insbesondere auch jeder Gottesname als Vergegenwärtigung Gottes, des Israel offenbar gewordenen einen Einzigen, geschrieben sein, so sehr, daß ein ס"ת שכתבה מין, wo die Überzeugung vorwaltet, daß den Gottesnamen heidnische Bedeutung untergeschoben und das Ganze לשם ע"ז geschrieben worden, geradezu ישרף (Gittin 45 b), und überhaupt ein ס"ת nur כשר ist, wenn es von einem zum jüdischen Gottesgesetze vollverpflichteten, sich zu dieser Gesetzespflicht vollbekennenden, zur Vertretung der jüdischen Nationalgesamtheit fähigen Juden geschrieben worden (daselbst; — ש"ך zu י"ד 281). Daher sollen sie auch nie aus dem Kopfe, sondern nach einem vorliegenden Exemplar, somit in dem Bewußtsein, nur eine bis zum ersten Original hinaufreichende Abschrift einer Abschrift zu sein, angefertigt werden, und wenn für תפלין und מזוזות diese Forderung sich modifiziert, weil deren Text als vollkommen dem Gedächtnis geläufig vorausgesetzt wird, gleichwohl aber der Schreibende sich selbst ein jedes niederzuschreibende Wort zuerst vorsprechen muß, so steigert sich andererseits eben für diese Bruchstücke aus dem Gesetze die Notwendigkeit, sie nur als Auszüge aus dem Gesamtheitsgesetze und als vergegenwärtigende Hinweise auf dieses zu charakterisieren, in solchem Maße, daß nicht nur für diese, dem völlig persönlich individuellen Kreise angehörigen Gesetzesschriften, ganz die für die Herstellung der öffentlichen ספרי תורה gegebenen Vorschriften gelten, sondern für sie noch die Bestimmung כסדרן eintritt. Ist doch durch diese Bestimmung das Schreiben dieser Schriftauszüge so sehr an die Urschrift gebunden, daß jeder Abschnitt und jeder Buchstabe in jedem Abschnitt nur in der durch die Urschrift gegebenen Aufeinanderfolge geschrieben sein muß.

וכתבתם כתיבה תמה והדר על המזוזות, וכתבתם על מזוזות וגו', zuerst eine — voraussetzlich nicht unmittelbar auf Holz- und Steinpfosten herstellbare — „vollkommene" Schrift dieser Sätze auf ein anderes Material, und sie dann an die Pfosten befestigt. Somit, wie die anderen nicht blos temporären Pflichtschriften aus dem Gesetze, כתיבה

הנוהגת לדורות, der וכתב וגו' בספר: פרשת סוטה (4. B. M. 5, 23), des Königs-exemplars: וכתב לו וגו' על ספר (5. B. M. 17, 18), eine Pergamentschrift mit Tinte, wie Jeremias 36, 18: ואני כותב על הספר בדיו (Menachoth 34 a: תוספו' ד"ה נאמר כאן כתיבה). Und zwar zwei פרשיות: die פרשה שמע, hier (Verse 4—9) und die פרשת והיה אם שמע Kap. 11, 13—21, von welcher es auch V. 20 heißt: וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך.

על מזוזת ביתך ובשעריך. Die Wurzel זז kommt sonst nur als Bewegung und zwar wahrscheinlich als geringe Bewegung vor. וזי שדי עמדי (Ps. 50, 11), was nur auf dem Felde sich regt. והתענגתם מזיו כבודה (Jes. 66, 11) ihr werdet euch wonnig fühlen bei der leisesten beginnenden Regung ihrer Herrlichkeit. Im Rabbinischen heißen זיזין Vorsprünge an Gebäuden (z. B. אין מוציאין בה זיזין וגזוזטראות B. K. 82 b). Es scheint ein ähnlicher Gedankengang den Ausdruck gebildet zu haben, wie unser deutsches: Vorsprung, wo der Begriff der Bewegung auch auf räumliche Formbildung als Fortbewegung von Punkten, Linien und Flächen übertragen ist. So auch der Ausdruck: hervortreten. Menachoth 33 b lehrt nun die Halacha, daß Pfosten, פצימין חיזוק, die לתקרה הוא דעבידי, die nur zum Tragen und Stützen der Decke bestimmt sind, nicht unter den Begriff מזוזה unseres Textes fallen. Es ergiebt sich hieraus, daß מזוזות beiderseitige Mauer- oder Wandfortsätze sind. Es sind die Ansätze zur Schließung eines bereits von drei Seiten umschlossenen Raumes auch an der vierten Seite, dieser Schluß wird aber nicht ausgeführt, — oder nicht vollkommen ausgeführt, nach רמב"ם, הלכות מזוזה ist das Vorhandensein von Thüren wesentlich, und wären Thüröffnungen ohne Thüren nicht mesusapflichtig — vielmehr durch Thüröffnungen und Thüren ein unbedingter oder bedingter Eintritt gewährt.

ביתך. Nach der Halacha ist nur ein mindestens vier Quadratellen fassender, von Wänden umschlossener, gedeckter, bleibend zur Wohnung bestimmter Raum unter dem Begriff בית unseres Textes zu verstehen, dazu aber auch Magazine, Ställe ꝛc. gehörig (Joma 11 a). Ebenso aber sind auch durch שעריך die Pforten und Thore von Höfen, Städten ꝛc. mesusapflichtig (daselbst). Die Mesusapflicht ist ferner dadurch bedingt, daß die Thüröffnung von zwei Seitenpfosten oder Mauervorsprüngen und oben von einer Querschwelle umgeben ist (Menachoth 33 a).

Es heißt nun nicht: על מזוזת ביתך ושעריך, sondern: על מזוזת ביתך ובשעריך. Wir glauben: מזוזת הבית bilden das שער הבית und על מזוזת ביתך ist identisch mit בשער ביתך. Folgerichtig heißt es בשעריך und nicht שעריך, על מזוזת, weil in שער selbst schon der Begriff מזוזה gegeben ist. שתי מזוזת und משקוף bilden ein שער. Und es erhält eben durch diese Zusammenstellung der Begriff מזוזת ביתך seine klare Bedeutung. Es sind die מזוזה nicht als Träger der Decke, sondern als שער bildende Seitenpfosten zu begreifen (siehe oben). Daher wird auch Menachoth 32 b an dem Ausdruck בשעריך gelehrt: מצוה להניחה בתוך חללו של פתח, daß die Mesusa an den Seitenpfosten innerhalb der Thüröffnung zu geben sei. Es ist diejenige Stelle, wo der Pfosten seine שער-Bestimmung erfüllt. Andererseits läßt מזוזת ביתך die Thürpfosten in dem Moment begreifen, in welchem sie ביתך das Haus vergegenwärtigen, als zum Hause, zum Wohnraume führend, somit דרך ביאתך: vom Standpunkt des Eingehens, nicht des Ausgangs, bei welchem nicht der Wohnraum, sondern der Außenraum das Gedankenziel ist. Und da beim Eingehen man in der Regel rechtsgewandt mit dem rechten Fuß zuerst eintritt, דכי עקר אינש כריעה דימינא עקר ברישא, so ist die Mesusa an den dem Eingehenden rechts stehenden Pfosten zu geben (daselbst 34 a), und zwar innerhalb der Thüröffnung in den dem Außenraume zunächst liegenden טפח der Pfostenfläche und in solcher Höhe, daß sie dem Blicke des Eintretenden zuerst begegnet (daselbst). Führt eine Thüre zu zwei Wohnräumen, die beide einen selbständigen Eingang von der

10. וְהָיָה֙ כִּֽי־יְבִיאֲךָ֣ יְהוָ֔ה אֱלֹהֶ֖יךָ

10. Und es sei, wenn Gott, dein Gott, dich zu dem Lande bringen wird,

---

zur Straße führenden Hausflur haben, so entscheidet היכר ציר, die Thürangelstelle. Derjenige Raum, in welchem sich die Thürangel befindet, in welchem daher die Thüre den Eingang bildet, und zu ihm gewandt rechts an den Thürpfosten wird die Mesusa befestigt (daselbst 33 a).

Alle diese Bestimmungen sprechen mit Entschiedenheit sich dahin aus, daß das Objekt, auf welches die Mesusa mit ihrem Inhalte zu wirken bestimmt ist, in allererster Linie die Geister und Gemüter der im Hause lebenden und strebenden Menschen sind. וקישרתם וכתבתם, wie der Tefillin Anlegende all das Denken, Wollen und Handeln seiner Persönlichkeit dem Diktate des göttlichen Willens, welches den Inhalt der Tefillin bildet, unterstellt, so unterstellt der die Mesusaschrift an die Eingänge seiner Wohnräume Befestigende sein Haus, d. h. alles in seinem Hause sich vollziehende Leben seiner Bewohner, demselben Diktate. Damit sie von ihm und von jedem seine Wohnung betretenden Menschen sofort bei dem ersten Überschreiten als Mahnung und Erinnerung gesehen werde, für diesen Zweck schlägt er die Mesusa an sein Haus und nicht an sich, amuletartig, sondern nur insofern der Mesusainhalt seine Wirkung an den Geistern und Gemütern der Menschen vollbringt und sich ihr Leben diesem Inhalte gemäß gestaltet, dürfen sie von Gott, dem „Allwaltenden und Allgenügenden", mit dessen Namen die Sitte die Außenseite der Mesusa schmückt, Schutz und Beistand in allen Wechselgängen des häuslichen Lebens erwarten. So sehr sind es nicht die konkreten Räume, sondern ist es der durch diese Räume vergegenwärtigte sittliche „Begriff des Hauses", welchem die Mesusaweihe gilt, daß ja nur insofern diese Räume architektonisch zur Vergegenwärtigung „des Hauses" sich eignen, die Mesusapflicht eintritt, und mangelhafte Haus- oder Thürbrüstungsausführung בית שאין לו אלא פצים אחד, פיתחי שימאי, שאין לו תקרה u. s. w. (Menachoth 33 b u. 34 a und Joma 11 b — siehe oben) von der Mesusapflicht befreit. Ja, so sehr ist es nicht das Haus an sich, sondern die in dem Hause ihren Bereich erblickende Persönlichkeit, auf welche die Mesusaweihe sich zu beziehen hat, daß ja mit großer Wahrscheinlichkeit nur dann ein Haus seinem Bewohner ursprünglich die Mesusapflicht bringt, wenn es sein Haus ist, wenn seine Persönlichkeit als dessen Eigner darin ihren Ausdruck findet, und ein zur Miete Wohnender wäre מן התורה ebenso von der Mesusapflicht frei, wie das Kleid an sich nicht, sondern nur als dein Kleid die Ziezithpflicht bringt, so כסותך wie ביתך, nicht בית und כסות. Und nur מדרבנן wäre hier wie dort nach dreißig Tagen die Pflicht. תוספ׳ zu Menachoth 44 a ist noch über die Frage schwankend. Allein zu Aboda Sara 21 a ד״ה הא אמר ist ganz entschieden שוכר בית מדאוריתא פטור מן המזוזה. So auch ראש, הלכות קטנות, מזוזה, סי׳ טו׳. חרי ביתך כתיבי חדא אצטריך למעוטי שוכר ושואל (siehe דברי חמודות daselbst).

כל שיש לו, heißt es Menachoth 43 b, תפלין בראשו ותפלין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הכל בחיוק שלא יחטא שנאמר והחוט המשולש לא במהרה ינתק ואומר חונה מלאך ד׳ סביב ליראיו ויחלצם.

„Wer Tefillin an Haupt und Arm, Ziezith am Gewande und Mesusa an seiner Thür hat, dessen Ganzes steht in der Voraussetzung, daß er nicht sündige, denn es heißt: die dreifach geschlungene Schnur reißt nicht sobald, und ferner: ein Engel Gottes umgiebt seine Ihn Ehrfürchtenden und er rettet sie (פירש״י העושים מצות: סביב ליראיו) ויחלצם מהטא — siehe daselbst —; vergl. סוף הל׳ מזוזה רמב״ם und Kap. 5, 4).

VV. 10—13. Es war am Schlusse des Vorhergehenden das Mesusagebot für unsere Häuser und Thore, die symbolische Weihe und Unterordnung unseres häuslichen

אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֶת לָךְ עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת אֲשֶׁר לֹא־בָנִיתָ:

11. וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל־טוּב אֲשֶׁר לֹא־מִלֵּאתָ וּבֹרֹת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא־חָצַבְתָּ כְּרָמִים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא־נָטָעְתָּ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ:

12. הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תִּשְׁכַּח אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים:

13. אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִּירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ:

das er deinen Vätern, Abraham, Jizchak und Jaakob zugeschworen hat, dir zu geben, Städte groß und gut, die du nicht gebaut,

11. Häuser, alles Guten voll, die du nicht gefüllt, ausgehauene Cisternen, die du nicht gehauen, Weinberge und Ölbäume, die du nicht gepflanzt, und du dann issest und satt wirst:

12. Hüte dich dann dir, daß du Gott nicht vergissest, der dich aus dem Lande Mizrajim, aus der Sklavenheimat, hinausgeführt.

13. Gott, deinen Gott, fürchte, ihm diene und bei seinem Namen schwöre.

---

und öffentlichen Lebens unter Gott, den einen Einzigen, und seinen Willen ausgesprochen. Das folgende lehrt die Erinnerung an Gott, die treue Hingebung an Ihn in Gesinnung, That und Wort, und die Warnung vor dem Völkerbeispiel als zu erwartende nächste Wirkung dieser Inschriften aus dem Gottesgesetze an Häusern und Thoren.

והיה כי יביאך וגו' אשר נשבע וגו'. Nicht einmal deinem Verdienste kannst du die Erlangung deines Landes zuschreiben. Es war dir längst bestimmt, bevor du geschichtlich ins Dasein getreten warst. Du erhieltest es infolge der deinen ersten Vorfahren von dort erteilten Zusicherung. — ערים וגו' ובתים וגו' וברת וגו' כרמים וזתים וגו', und auch was Menschenkultur an dem Lande und in dem Lande geschaffen, ist nicht dein Werk, alles dazu angethan, daß es der Mesusamahnung an deinen „Häusern und Thoren" nicht bedürfen sollte, daß du selbst im Vollgenuß aller dieser Güter nicht übermütig werdest, dessen stets eingedenk bleibest, dem du alles dies verdankest, und Ihm, der Erfüllung Seines Willens, alles unterordnest, dessen Besitz dich beglückt, — und doch, ואכלת ושבעת, läufst du Gefahr, in diesem Vollgenuß dessen zu vergessen, der dich aus dem besitz- und freudelosen Sklavenstande zu dieser begüterten Selbständigkeit hinausgeführt, השמר לך וגו'.

ברת חצובים (Chron. I. 22, 2), חוצבים לחצוב אבני גזית (Kön. II. 12, 13), ולחוצבי האבן und wiederholt beim Tempelbau אכני מחצב, sowie הבישו אל צור חוצבתם (Jes. 51, 1) und ja auch später Kap. 8, 9 ומהרריה תחצב נחשת, ergiebt entschieden für חצב die Bedeutung des Aushauens aus dem Felsen. ברת הצבים sind daher in Felsen gehauene Cisternen.

השמר לך siehe zu Kap. 4, 9.

תירא ist die völlige Unterstellung unter Gott in der Gesinnung, תעבד die Unterstellung in That, תשבע die Unterstellung seiner ganzen Existenz unter Gott als Bürgen für die Wahrhaftigkeit des Wortes (siehe zu 2. B. M. 20, 7). Es ist klar, daß nur dessen Eid eine Bürgschaft für die Wahrhaftigkeit des Wortes gewährt, der auch wirklich Gott im Herzen huldigt und diese Huldigung durch ein pflichttreues Leben bewährt. Wenn ein solcher seine ganze irdische Zukunft unter die strafende Gottesmacht einsetzt,

14. לֹא תֵלְכוּן אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיכֶם:

14. Gehet nicht anderen Göttern nach von den Göttern der Völker, die euch umgeben.

15. כִּי אֵל קַנָּא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ פֶּן־יֶחֱרֶה אַף־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּךְ וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: ס

15. Denn ein Recht fordernder Gott ist Gott, dein Gott, in deiner Mitte, daß nicht der Zorn Gottes, deines Gottes, rege werde wider dich und er dich von dem Erdboden vertilge.

16. לֹא תְנַסּוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמַּסָּה:

16. Versuchet Gott, euren Gott, nicht wie ihr in Massa versucht habt.

---

für deren Anerkennung sein ganzes Leben zeugt, so wohnt seinem Eide eine Beweiskraft inne, die aber völlig fehlt, wenn sein ganzes praktisches Leben (אוהו העבר) kein Zeugnis für seine innere Gottesfurcht (תירא) ablegt, in welchem Falle dann der Eid selbst nahe daran grenzt, ein den Namen Gottes herabwürdigendes Spiel zu sein. Von diesem Gesichtspunkte aus dürfte es sich begreifen, wenn im מדרש הנחומא (siehe רמב"ן z. St.) die unserer Stelle ähnlichen durch יבו תדבק ergänzten Sätze Kap. 10, 20 in solchem Zusammenhange gefaßt worden, daß damit gesagt sei: אם יש לך כל המדות אלו אהה רשאי להשבע ואם לאו אי אתה רשאי להשבע, daß nur der zu schwören befugt sei, der den durch את ד' א' תירא וגו' gezeichneten Charakter bewährt.

Differieren in Auffassung des Ausspruches ובשמו תשבע (ס' המצות מ"ע) und רמב"ן (daselbst) רמב"ם Nach רמב"ם ist es ein Pflichtgebot, bei ernster Veranlassung die Wahrheit durch einen Eid bei Gott zu beschwören. שבועה אמה מצוה, ist doch eine solche Unterstellung unseres ganzen Seins unter Gott als Garantie unserer Wahrhaftigkeit ein Huldigungsausdruck unserer Anerkennung seiner über alles erhabenen, allgegenwärtigen, allwissenden, allgerechten und allmächtigen Waltung. Nach רמב"ן wäre es jedoch nur רשות, nicht du sollst, sondern du darfst bei ernster Gelegenheit eine שבועה schwören, und darfst dann nur bei Gott und nicht bei einem andern schwören, auf welchen Gegensatz das sofort folgende לא תלכון אחרי וגו' hinwiese, und wäre es dann לאו הבא מכלל עשה.

VV 14 u. 15. לא תלכון וגו', lasset euch durch nichts, was die anderen Völker als ihre Gottheit verehren, in eurem Wandel leiten, jeder eurer Schritte und jedes einzelne Glied eurer Gesamtheit — לא תלכון ist ja ein Plural in Mitte von Singularsätzen — suche nur die Nähe Gottes, des einen Einzigen, in treuer Nachfolge seines Willens. כי וגו' בקרבך, denn Gott, dem du all dein Glück verdankst, er ist mitten in deinem ganzen Volksleben gegenwärtig und fordert als sein Recht, daß du mit allem, was er dir gewährt, in seinen Wegen wandelst und seinen Willen verwirklichst. Dazu genügt nicht, daß nur das öffentliche Gesamtleben, sondern das Leben jedes einzelnen, das häusliche Privatleben ausschließlich ihm geweiht bleibe, daß nicht nur die Mesusa an deinen Thoren, sondern auch die Mesusa an deinen Häusern eine Wahrheit werde, sonst geht dein ganzes Glück in Trümmer.

V. 16. לא תנסו וגו' (siehe zu 1. B. M. 22, 1 und 2. B. M. 17, 7). Im Vorhergehenden ist das ganze jüdische Privat- und Gesamtleben auf das Bewußtsein basiert, daß ד' א' בקרבך, daß Gott, der Lenker unserer Geschicke und der Leiter unserer Thaten, בקרבנו, mit seiner allmächtigen Waltung unter uns gegenwärtig ist, und unsere kleinen und großen Anliegen nicht dem Ergebnis einer blinden physischen Naturnotwendigkeit überlassen sind, sondern Seinem freien, die Gänge der Natur- und Geschichts-

17. שָׁמֹר תִּשְׁמְרוּן אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְעֵדֹתָיו וְחֻקָּיו אֲשֶׁר צִוָּךְ׃

17. Hütet vielmehr, hütet die Gebote Gottes, eures Gottes, und seine Zeugnisse und seine Gesetze, die er dir geboten!

18. וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה לְמַעַן יִיטַב לָךְ וּבָאתָ וְיָרַשְׁתָּ אֶת־הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֶיךָ׃

18. Und thue, was recht und gut ist in den Augen Gottes; darum wird es dir gut sein, und du wirst kommen und das gute Land, welches Gott deinen Vätern zugeschworen hat, in Besitz nehmen,

---

entwickelungen leitenden Walten unterstehen. Bei dem Antritt unseres geschichtlichen Weltengangs durfte die Überzeugung von dieser Gottesgegenwart in den menschlichen Verhältnissen auf Erden noch der נסים, noch der Thatenproben bedürfen, war es, wenn auch nicht recht, doch noch entschuldbar, daß du noch „Gott versuchtest", noch erst seine Gegenwart beweisende Proben fordern und sprechen konntest: היש ה' בקרבנו אם אין, „ob wohl Gott in unserer Mitte ist oder nicht?" Alle die נסים, alle die Probethaten, mit welchen Gott von Mizrajim bis Kanaan dich in die Geschichte einführte, hatten ja gar keinen andern Zweck, als seine allmächtige freiwaltende Gegenwart in deiner Mitte zu bekunden. Diese נסים gehen jetzt zu Ende. Sie haben genügt, um die Überzeugung von Gott und seiner Gegenwart auf Erden zu einer über allem Zweifel erhabenen Gewißheit für alle Zeiten zu erheben. An dieser Gewißheit sollt ihr fest halten und nicht erst noch neue Wunder zu einer Überzeugung fordern, vielmehr mitten im scheinbar gewöhnlichen Laufe der Dinge „Gott in eurer Mitte wissen" und in dieser Gewißheit leben und sterben.

V. 17. שמר תשמרון. In dieser Gewißheit, daß Gott unter euch gegenwärtig ist, ihr jeden Atemzug unter seinem Auge verlebt und alles, was euch werden soll, nur aus Seinen Händen zu empfangen habet, in dieser Gewißheit sollt ihr kein anderes Anliegen haben, als die treue Erfüllung seines Gesetzes: der מצות, der Aufgaben, für deren Verwirklichung Er einen jeden von euch auf seinen „Posten" gestellt hat, und die wir gewöhnt sind, unter die Begriffe תורה, עבודה und גמילות חסדים zusammen zu fassen; der עדות und חקים, mit welchen er eurer geistigen Entwickelung die Basis und eurem sinnlichen Leben die sittigenden Schranken gegeben. Was חקים für unser sinnliches Leben sind, das sind עדות für unsere geistige Erkenntnis. Jene wahren unserem Sinnlichen die sittliche Reinheit, diese unserer geistigen Erkenntnis die Wahrheit. Beide enthalten das unverrückbar Gegebene, die Grundsäulen der Sittlichkeit und Wahrheit. Sie sollen wir „hüten", sollen mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit darüber wachen, daß uns keine verloren gehe oder getrübt werde. Durch שמירת העדות werden alle weiteren נסים überflüssig, indem sie die נסים unserer Gründungsgeschichte allen unseren Folgegeschlechtern ewig als die unser Wissen von Gott begründenden Thatsachen gegenwärtig halten (siehe רמב"ן z. St.). Diese שמירה der מצות, עדות und חקים ist Aufgabe aller einzelnen Glieder der Gesamtheit (תשמרון). Erteilt werden sie der Gesamtheit im Ganzen (צוך), aus deren Händen jeder einzelne sie als Gottes Gesetz garantiert erhält.

VV. 18 u. 19. ועשית וגו'. Indem du das, was in Gottes Augen das „Gerade", das deinem und deiner Mitmenschen Wesen Entsprechende ist, und das „Gute", das nur Seinem Weltenzwecke Entsprechende vollbringst, sicherst du dir das göttliche Wohlgefallen, und damit den dauernden und von Feinden ungestörten Besitz des oben in

19. לַהֲדֹף אֶת־כָּל־אֹיְבֶיךָ מִפָּנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה: ס

20. כִּי־יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֵדֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶתְכֶם:

19. alle deine Feinde vor dich hin zu stoßen, wie Gott gesprochen.

20. Wenn dein Sohn dich in späterer Zeit fragen wird: Welches sind die Zeugnisse, die Gesetze und Rechtsordnungen, die Gott, unser Gott, euch geboten hat? –

---

seinem Reichtum geschilderten Landes. Das טוב, das Gute, das du vollbringst, macht dich des Landes würdig, dein ישר giebt dir die sittliche Hoheit, vor welcher die persönliche Bedeutung deiner Feinde schwindet. Indem hier „das, was nach Gottes Urteil das Rechte und das Gute ist", als leitende Norm für unsere Handlungen gesetzt ist, wird dies von der Lehre der Weisen als ein die Forderungen des göttlichen Gesetzes für unser soziales Verhalten noch erweiterndes Prinzip also gefaßt, daß wir uns nicht nur von den strikte im Gesetze ausgesprochenen Rechts- und Pflichtforderungen, sondern auch von dem uns bestimmen lassen sollen, was wir als der aus den Gesetzesbestimmungen zu entnehmenden allgemeinen Idee des Rechten und Guten entsprechend erkennen. Es umfaßt dieses Prinzip zunächst den Begriff der „Billigkeit", die gebietet, von einem zuständigen Recht dann keinen Gebrauch zu machen, wenn der Vorteil, auf den wir verzichten, außer Verhältnis klein zu dem Vorteil ist, der dem andern durch unsern Verzicht zugute kommt, ein Gebot, dessen Beachtung sogar juridisch zur Geltung gebracht werden kann. So דינא דבר מצרא, das Näherrecht, das dem mit seinem Grundstücke angrenzenden Nachbar eines Grundstückes das Vorkaufsrecht gegen jeden andern erteilt (B. M. 108 a). So die Rechtswohlthat: שומא הדר לעולם, daß ein dem Gläubiger für eine fällige Schuldforderung gerichtlich zugeschätztes Grundstück von dem inzwischen zu Vermögen gekommenen Schuldner zu jeder Zeit wieder eingelöst werden kann (daselbst 16 b). Nach רמב"ן und רש"י liegt hierin auch פשרה, das Gebot der Geneigtheit zum Vergleich für streitende Parteien, während die richterliche Pflicht eine jede Streitsache zuerst durch einen Vergleichsversuch zum Austrag zu bringen (Sanhedrin 6 b) auf den Prophetenspruch: אמת ומשפט שלום בשעריכם (Secharja 8, 16) zurückgeführt wird, indem dort משפט שלום, eine Frieden vermittelnde Gerichtsthätigkeit empfohlen ist. Vielleicht läßt sich der Kanon: ועשית הישר והטוב וגו' in diesem Sinne also fassen, daß das והטוב eine das הישר modifizierende Beifügung wäre. Du sollst das an sich ישר nur mit Rücksicht auf ein höheres טוב üben. ישר ist das rechtlich zustehende, von עולה Freie. טוב ein jeder positive Zweck, dessen Förderung dem Willen Gottes entspricht. Der Kanon sagte demnach: Auch auf das dir rechtlich Zustehende sollst du um eines höheren positiven guten Zweckes willen verzichten. Der דינא דבר מצרא in לוקח, die Gläubiger bei שומא leisten auf ihr unbestrittenes Recht aus Rücksicht auf die Wohlfahrt des andern Verzicht. Im Vergleich opfert die Partei von ihrem Rechte dem Frieden. Dort ist die Bruderliebe, hier die Friedensliebe das טוב, welches das ישר modifiziert. Kap. 12, 18 heißt es umgekehrt: כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' א', und würde dort das ישר die Ausübung des טוב modifizieren; auch das an sich Gute sollst du nur ברך הישר zur Ausübung bringen, sollst den Zweck nie die Mittel heiligen lassen, nicht das Gute durch „ungerade" unredliche Mittel anstreben (siehe ferner daselbst).

V. 20. כי ישאלך וגו'. Der vorangehende Absatz VV. 16—19 erinnerte uns, nicht fortgesetzte נסים von Gott zu fordern, um immer aufs neue unsere Überzeugung von der Gegenwart seiner Waltung in unserer Mitte zu befestigen, sondern auf Grund

21. וְאָמַרְתָּ לְבִנְךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפַרְעֹה בְּמִצְרָיִם וַיּוֹצִיאֵנוּ יְהוָה מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה׃

21. So sage deinem Sohne: Sklaven waren wir dem Pharao in Mizrajim, da führte uns Gott aus Mizrajim mit starker Hand,

---

der unsere nationale Entstehungsgeschichte erfüllenden נסים dieser Gegenwart für immer gewiß zu sein und deren Bekundung nur infolge unserer pflichttreuen Hingebung an das, was in Gottes Augen das Rechte und Gute ist, zu erwarten. Eng schließt sich diesem Gedankeninhalte der hier folgende Schlußabsatz (Verse 20—25) an, der eben die Vererbung des Bewußtseins dieser Gott bezeugenden נסים unserer Entstehungsgeschichte als Basis der ganzen Erziehung unserer Jugend für Gottes Gesetz ans Herz legt, und eben durch diese Vererbung unserer geschichtlichen Erfahrungen eine stete Wiederholung solcher die gewöhnliche Naturordnung aufhebenden נסים für alle Folgezeit überflüssig macht.

מחר: wenn diese Zeit vergangen und eine andere Zeit an ihre Stelle getreten ist, in welcher das jetzt Erlebte der geschichtlichen Vergangenheit angehört (vergl. מחיר, der Tauschwert). מה העדת וגו׳. Die auf diese Frage folgende Antwort enthält nicht den Inhalt der Gesetze, sondern die Mitteilung unseres nationalgeschichtlichen Ursprungs samt den dabei erfahrenen, Gott bezeugenden נסים und Gesetzoffenbarungen als Verpflichtungsgrund zu dem Gesetze. Entweder ist daher מה העדות וגו׳ in der That die Frage nach dem Inhalte des Gesetzes, und die Antwort lehrte dann, daß jeder Tradierung des Gesetzesinhalts die Tradierung des auf geschichtlicher Erfahrungsthatsache beruhenden Verpflichtungsgrundes vorangehen müsse, damit nach dem Grundsatze יראהו קודמת לחכמתו (Aboth I. 3, 9) und dem alten jüdischen Fahneneid נעשה ונשמע, das Erlernen des Gesetzes von vornherein von dem Zwecke der Erfüllung geleitet werde; oder מה העדת וגו׳ ist eben nicht Frage nach dem Inhalte, sondern Frage nach dem Verpflichtungsgrunde des Gesetzes, wie מה חרי האף הגדול הזה (Kap. 29, 23) die Frage nach dem Grunde des auf dem Lande ruhenden Zornes ist. Es wäre sodann dem späteren Geschlechte das Eigenartige der symbolische Handlungen, Sittengesetze und sozialen Ordnungen zum Bewußtsein gekommen, in welchen das jüdische Volk sich von anderen Völkern unterscheidet, und es erbäte sich Belehrung über den Grund dieser eigenartigen Normierung des jüdischen Lebens.

V. 21. ואמרת לבנך וגו׳. Die Antwort berührt alle Seiten unserer Verpflichtung zum Gesetz: unsere Hörigkeit an Gott, der uns aus völliger Unselbständigkeit zur Selbständigkeit geführt (עברים); das Gottbewußtsein, das uns durch die erlebten Thatsachen geworden (ויהן); die nur Gott und dem Väterbündnis zu verdankende Gegenwart (ואותנו); den göttlichen Ursprung der Gesetze, in deren treuen Erfüllung allein Gott den Tribut der Huldigung von uns erwartet und in welcher allein die Dauer unseres Glückes und unser wahrhaftiges Leben wurzelt (ויצונו); das Pflichtbewußtsein, dem nur in ganzer und unalterierter Erfüllung des Gesetzes unsererseits genügt werden kann (וצדקה).

עברים היינו לפרעה במצרים, nicht Privatsklaven, Staatsleibeigene waren wir, für welche es innerhalb der Menschenverhältnisse keine Aussicht auf Freilassung gab, und waren dies in Egypten, dem kulturmächtigsten Staate. ביד חזקה, ויוציאנו וגו׳: nicht infolge von Ihm geleiteter, der gewöhnlichen Weltordnung gemäßer Ereignisse; sondern in unmittelbarer Offenbarung seiner der menschlichen Gewalt uns entreißenden Allmacht.

22. וַיִּתֵּן יְהוָה אֹתֹת וּמֹפְתִים גְּדֹלִים וְרָעִים ו בְּמִצְרַיִם בְּפַרְעֹה וּבְכָל־בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ:

22. und es gab Gott Zeichen und Überzeugungsthaten, groß und schmerzlich, an Mizrajim, an Pharao und an sein ganzes Haus vor unseren Augen.

23. וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֶת לָנוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ:

23. Uns aber führte Er von dort hinaus, uns in die Heimat zu bringen, uns das Land zu geben, das er unsern Vätern zugeschworen.

24. וַיְצַוֵּנוּ יְהוָה לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל־הַיָּמִים לְחַיֹּתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה:

24. Da gebot uns Gott, alle diese Gesetze zu erfüllen, Gott, unsern Gott, zu fürchten, zu unserem Heile alle Tage uns wie heute lebend zu erhalten.

25. וּצְדָקָה תִּהְיֶה־לָּנוּ כִּי־נִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּנוּ: ס

25. Und Pflichttreue bleibt es uns, daß wir gewissenhaft dieses ganze Gebot vor Gott, unserm Gott, erfüllen, wie er es uns geboten.

V. 22. אתות, ויתן ד' אתות: Ihn als Schöpfer, Herrn und Meister der Welt und ihrer Ordnungen bezeugende Thaten; מופתים: Ihn als Richter und Erzieher der Menschen kund thuende, die Überzeugungs- und Willensänderung der Menschen bezweckende Ereignisse (von פתה = יפח); בפרעה ובכל ביתו, die Belehrungs und Überzeugungswunder geschahen nicht nur und nicht sowohl am Volke und für das Volk, sie geschahen auch an den höchsten leitenden Schichten des Volkes, sie waren für den König und seine ihn beratenden Diener empfindlich, die über die Freilassung oder Nichtfreilassung zu entscheiden hatten, und zeigten zugleich, daß keine Menschenhoheit vor Gottes Strafgerichten schützt. ובכל ביתו (vergl. 1. B. M. 45, 2 u. 50, 4). לעינינו: wir waren die Zuschauenden und nicht die Mitleidenden, und es ist die eigene Selbsterfahrung, auf welcher unsere aus solchen Erlebnissen zu schöpfenden Gotteserkenntnisse beruhen.

V. 23. למען הביא אתנו (vergl. Zefanja 3, 20). בעה ההיא אביא אתכם.

V. 24. ויצונו וגו'. Bedeutsam werden hier sämtliche Gesetze in den Begriff חקים zusammengefaßt. Der ausschreitenden geistigen, sittlichen und sozialen Willkür gegenüber, deren Folgen wir in Egypten kennen gelernt, werden hier die עדות, חקים und משפטים zusammen als das göttlich Gegebene, als חקים, als die unverrückbaren göttlich gezogenen Kreise bezeichnet, innerhalb welcher sich unser ganzes geistiges, sinnliches und soziales Leben zu entfalten hat. Die in unserer Entstehungsgeschichte wurzelnde Verpflichtung macht sie alle zu חקים und sichert ihnen ewige unverbrüchliche Erfüllung. Wir haben sie alle zu erfüllen lediglich ליראה את ה' א', um unserem Gott als unserem Gotte huldigende Gottesfurcht zu bethätigen, begründen aber damit zugleich unser dauerndes Glück und unsere Erhaltung in wahrhaftigem Leben. Der Zweck unserer Erfüllung ist יראת ה', ihre Folge: טוב לנו. חיים und טוב לנו ist die harmonische Zustimmung aller äußeren Beziehungen zu unserem Heile, חיותנו die unserer Lebensbestimmung entsprechende Entfaltung unseres ganzen Wesens. כהיום הזה: alles, was wir an טוב und חיים heute besitzen, verdanken wir unserem Gesetzesgehorsam.

V. 25. וצדקה (siehe zu 1. B. M. 15, 6). Unsere Pflichtgerechtigkeit bleibt es, wir können die Aufgaben unserer Lebensbestimmung nur lösen, wenn wir die Gesetze

ז שביעי. 1. כִּי יְבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה
לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם־רַבִּים ו מִפָּנֶיךָ
הַחִתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי
וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שִׁבְעָה גוֹיִם
רַבִּים וַעֲצוּמִים מִמֶּךָּ׃

2. וּנְתָנָם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ
וְהִכִּיתָם הַחֲרֵם תַּחֲרִים אֹתָם לֹא־
תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תְחָנֵּם׃

3. וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בִּתְּךָ לֹא־
תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא־תִקַּח לִבְנֶךָ׃

---

als מצוה, unterschiedlos als „Gottesgebot", als „Anweisung auf unseren Lebensposten", sorgfältig, unverkümmert und unverändert, ganz nach Inhalt und Weise erfüllen, כאשר צונו — כל המצוה. Wir haben weder das Recht etwas zu abrogieren, noch zu reformieren.

Kap. 7. V. 1. כי יביאך וגו׳. Der Schlußabsatz des vorigen Kapitels hatte die Aufgabe zum Inhalte, auf Grund der geschichtlichen Erfahrung unserer Vergangenheit, unseren Kindern die Verpflichtung zur treuen Erfüllung des göttlichen Gesetzes als Lebensaufgabe jeder Gegenwart und Zukunft zu vererben. Allein diese Vererbung des göttlichen Gesetzes, die Heranziehung und Bildung unserer Kinder für unsere ewige Lebensaufgabe ist von vornherein vereitelt, wenn sie unter nichtjüdischem Einfluß geboren und erzogen werden, wenn nichtjüdischer Mutterschoß sie empfangen, nichtjüdische Vaterknie sie gewiegt, nichtjüdische Vater- oder Mutterlehre und Beispiel ihren Geist und ihren Charakter bilden, wenn unsere Ehen und unser Familienleben von nichtjüdischen Elementen durchdrungen werden. Dieser Gefährdung unserer Bestimmung an der Wurzel unserer ganzen Zukunft sollen die folgenden Sätze begegnen.

ונשל. נשל spezifischer Ausdruck für das vorzeitige Fruchtabwerfen der Bäume. כי ישל זיתך (Kap. 28, 40). Das Land, das bis jetzt die Völker getragen hat, versagt ihnen, da sie nach Gottes Urteil dessen unwürdig geworden, ferner seinen Boden. Sie sind schon, wenn du einziehst, vom Boden abgeworfen, und du bist nur der Sturmwind, der den Boden von den Abgefallenen zu säubern hat, um einer würdigeren reinen Pflanzung Raum zu schaffen. Dieser Gedanke liegt in ונשל־מפניך. Die Einsetzung Israels in das Land der kananitischen Bevölkerung als „Pflanzung" ist eine den heiligen Schriften geläufige Vorstellung (vergl. 2. B. M. 15, 17; Ps. 80, 9 u. 10 u. ö.).

VV. 3 u. 4. ולא תתחתן בם. Jebamoth 76 a wird als Halacha gelehrt, daß hiermit hinsichtlich der kanaanitischen Bevölkerung, selbst unter Umständen, unter welchen mit anderen Völkern חתון, eine eheliche Verbindung statthaft wäre, d. h. nachdem sie

4. כִּי־יָסִיר אֶת־בִּנְךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף־יְהוָה בָּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ מַהֵר׃

4. Denn er wird deinen Sohn aus meiner Nachfolge entfernen, und sie werden fremden Göttern dienen, und es wird dann Gottes Unwille wider euch erglühen, und rasch wird er dich vernichten.

---

durch גרות in das Judentum eingetreten sind, die Ehe verboten ist. חתון, eine eheliche Verbindung findet mit Nichtjuden ja überhaupt erst nach deren Übertritt statt. בהיותן נכרים לית להו חתנות, zwischen Juden und Nichtjuden kennt das jüdische Gesetz kein eheliches Verhältnis, אין קדושין תופסין (Kidduschin 68 b), und das hier auf die kanaanitische Bevölkerung zu beziehende Verbot בם ולא יתחתן kann daher nur eine Ehe mit diesen, selbst nach deren Übertritt untersagen, denn erst נתגיירו אית להו חתנות, da erst dann ja überhaupt von חתון eines Juden mit ihnen die Rede sein kann. Für die kanaanitische Bevölkerung begründet גרות daher keine חתון-Fähigkeit und bleibt hinsichtlich ihrer das für alle בגיותן geltende Verbot bestehen: בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך, nicht nur sollst du deine Tochter nicht einem Sohne des Nichtjudentums geben, wo du von vornherein dein Kind und deine Enkel dem Judentum entfremdest und einer nichtjüdischen Zukunft hingiebst, sondern auch seine Tochter sollst du nicht für deinen Sohn nehmen, sollst nicht meinen, die Macht deines Einflusses und das Beispiel deines Familienlebens werde die Nichtjüdin in jüdischen Geist und jüdische Sitte hineinleben; nicht meinen, es können dir aus nichtjüdischem Schoße jüdische Enkel geboren und erzogen werden; denn nicht nur werden von einer nichtjüdischen Mutter keine Kinder dem Judentume geboren, sondern deinen eigenen, von dir und seiner jüdischen Mutter erzeugten Sohn wird er, sein Schwiegervater, aus der jüdischen Gesetzestreue zu sich und seiner nichtjüdischen Lebens- und Anschauungsweise hinüber bringen, כי יסיר את בנך מאחרי, und jene wie diese, deine mit einem Nichtjuden verheiratete Tochter und dein mit einer Nichtjüdin verheirateter Sohn, ועבדו אלהים אחרים werden dem nichtjüdischen Götterwesen verfallen. Implizite ist dann auch in der Fassung unseres Textes zugleich der gesetzliche Kanon beachtet, daß ולדה כמותה, daß, wo dem Vater oder der Mutter überhaupt die Qualifikation zur Eingehung einer jüdischen Ehe fehlt, אין קדושין תופסין, da das Kind, dem physischen Kausalitätsprinzipe folgend, den Charakter der Mutter trägt, somit das von einem ישראל mit einer נכרית erzeugte Kind dem Nichtjudentum, das von einem נכרי mit einer ישראלית erzeugte Kind dem Judentume angehört, בנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא מן הנכרית קרוי בנך אלא בנה, ein Kanon, der in der Mischna (daselbst 66 b) also gefaßt ist: וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה ואיזה זה ולד שפחה ונכרית. Darum spricht der Text nur von der Gefahr des Abfalls deines mit der Nichtjüdin verheirateten Sohnes, nicht aber deines Sohnes und deiner Enkel, deiner Nachkommen überhaupt, כי יסיר את בנך, nicht את זרעך; denn die von ihm mit der Nichtjüdin erzeugten Kinder gehören schon mit der Geburt dem Judentum nicht an. Wir sind in dieser Darstellung der Auffassung des ר"ח gefolgt. — רש"י hat eine andere Auffassung, nach welcher כי יסיר sich auf die erste Eventualität, את בתך לא תתן לבנו, bezieht (siehe daselbst).

Wie tief die geschlechtliche Verirrung mit Nichtjüdinnen die ganze Zukunft des Judentums untergräbt, ist in dem Peorabfall, seinen Ursachen und Folgen (4. B. M. 25, 1—13) für alle Zeiten warnend niedergelegt. Spricht doch Maleachi (2, 11 u. 12) über solche Verirrungen geradezu כרת aus: בגדה יהודה והועבה נעשתה בישראל ובירושלם כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר יכרת ד' לאיש אשר יעשנה ער

5. כִּי אִם־כֹּה תַּעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתֹּצוּ וּמַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּ וַאֲשֵׁירֵהֶם תְּגַדֵּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ׃

5. Vielmehr alſo ſollt ihr ihnen thun: ihre Altäre ſollt ihr einreißen, ihre Standſäulen zerbrechen, ihre Haine umhauen und ihre Bilder in Feuer verbrennen.

6. כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּךָ בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃

6. Denn ein heiliges Volk biſt du Gott, deinem Gotte! Dich hat Gott, dein Gott, erwählt, ihm ein ausſchließlich ihm angehörendes Volk zu ſein, mehr als alle Völker, welche auf der Erde ſind.

ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לד׳ צבאות, und Eſra 9 u. 10 ſah den geiſtigen Untergang ſeines Volkes vor Augen, weil מבנותיהם כי נשאו הארצות לא נבדלו חעם מעמי להם ולבניהם, und die höheren Schichten der jüdiſchen Geſellſchaft waren in dieſer Verirrung vorangegangen, ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה, ſo daß nur durch Ausſonderung der Frauen ſamt den von ihnen geborenen Kindern Iſraels Zukunft wieder ein reiner Nationalkörper gerettet werden konnte: להוציא כל נשים והנולד מהם וכתורה יעשה וגו׳.

Dieſer für jedes jüdiſche Gewiſſen ſchon hinlänglich drückenden Schwere der Verſündigung ſah man ſich zu den Zeiten der Makkabäer noch veranlaßt, auch die Kognition des menſchlichen Gerichtes hinzuzufügen, ב״ד של חשמונאים גזרו ישראל הבא על הכותית חייב משום נשגז (Aboda Sara 36 b; ſiehe חידושי ר״ן zu Sanhedrin 82 a. — Vergl. Sanhedrin 82 b: שאילת יעבץ ס׳ קסו. והוא בועל את הכותית וכו׳. — Siehe Anm. zur 2. Aufl.).

וחרה וגו׳ בכם והשמידך וגו׳: wenn dieſe Verſündigungen von der nationalen Vielheit begangen werden, ſo trifft der göttliche Unwille die Sünder in ihrer Beſonderheit, die Folgen aber treffen den Geſamtverein der Nation in dem Untergange ihres ſtaatlichen Beſtehens.

V. 5. כי אם כה וגו׳ (ſiehe zu 2. B. M. 34, 13). Euren Kindern, auf welche ihr eure Gottesbeziehungen und eure Verpflichtungen zu ſeinem Geſetze auf Grund eurer geſchichtlichen Erfahrungen zu vererben habt (Kap. 6, 20—25) und die ihr nur für dieſe Beſtimmung in jüdiſchen Ehen erzeugen könnt (Verſe 3 u. 4), ihnen habt ihr einen von allen heidniſchen Erinnerungen, von Altären, Denkmälern, Hainen, Bildern des Heidentums freien Boden zu übergeben (ſiehe auch zu Verſen 25 u. 26).

V. 6. כי עם קדוש אתה, denn du biſt eine „heilige“ Volksgeſellſchaft. Andere Nationen tragen das Ziel ihrer Beſtimmung in ſich, ihre nationale Selbſterhaltung iſt ihres nationalen Vereines höchſter Zweck. Die Beſtimmung deines nationalen Vereines liegt aber außerhalb desſelben, er gehört nicht ſich ſelber an, er gehört Gott, und hat ſich mit allen ſeinen Beziehungen, mit allen Seiten ſeines Einzel-, Familien- und Staatenlebens, den von Gott, ſeinem Eigener und Herrn, gewieſenen Zielen und Aufgaben „bereit“ zu ſtellen, daher alles dieſen Zielen Entgegenwirkende aus allen ſeinen Beziehungen fern zu halten. „Eine Gott, deinem Gott, angehörende, heilige Volksgeſellſchaft biſt du“.

כי עם קדוש u. ſ. w. בך בחר וגו׳ iſt Erläuterung des vorangehenden Der ganze Zweck deiner Erwählung war kein anderer, als in dir ein Volksleben unter dem ausſchließlichen Einfluß Gottes, d. i. unter dem ausſchließlichen Diktate ſeines Geſetzes ſich

7. לֹא מֵרֻבְּכֶם מִכָּל־הָעַמִּים חָשַׁק יְהוָה בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם כִּי־אַתֶּם הַמְעַט מִכָּל־הָעַמִּים׃

7. Nicht weil ihr zahlreicher als alle Völker seid, hat Gott an euch Wohlgefallen gefunden und euch erwählt; denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern;

8. כִּי מֵאַהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם וּמִשָּׁמְרוֹ אֶת־הַשְּׁבֻעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵיכֶם הוֹצִיא יְהוָה אֶתְכֶם בְּיָד חֲזָקָה וַיִּפְדְּךָ מִבֵּית עֲבָדִים מִיַּד פַּרְעֹה מֶלֶךְ־מִצְרָיִם׃

8. sondern aus Liebe Gottes zu euch, und weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen, führte Gott euch mit starker Hand hinaus und befreite dich aus der Sklavenheimat, aus der Hand Pharaos, Königs von Mizrajim.

מפטיר. 9. וְיָדַעְתָּ כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים הָאֵל הַנֶּאֱמָן שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְאֹהֲבָיו וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָו לְאֶלֶף דּוֹר׃

9. So weißt du denn, daß Gott, dein Gott, „Gott" ist, der Gott, dem man vertrauen kann, der den Bund und die Liebe denen bewahrt, die ihn lieben und die seine Gebote hüten, bis ins tausendste Geschlecht.

---

gestalten zu lassen; du sollst einmal ein Volk darstellen, das in keiner seiner Beziehungen irgend einer anderen Potenz angehört, und sich ganz auf der Basis dieser ausschließlichen Gotteshörigkeit entwickelt. Das heißt ja: היות לו לעם סגלה (siehe 2. B. M. 19, 5). — מכל העמים, entweder: aus allen Völkern, in Hinaufbeziehung zu בחר, oder: mehr als alle Völker; durch das, was Gott an euch gethan, hat er ein größeres, ausschließenderes Recht an euch, als an allen anderen Völkern.

VV. 7 u. 8. לא מרבכם, nicht um eurer numerischen Größe willen hat Gott gerade euch für seine Zwecke erwählt, denn eben diese äußerlich imponierende Größe fehlt euch, כי מאהבת וגו׳, sondern das Motiv eurer Erwählung liegt in eurem Wesen und in Gottes Beziehungen zu euren Vätern. Euer Wesen fand er seiner Liebe würdig, er fand in eurem Wesen das geistig Sittliche, welches die Nähe Gottes zum Menschen bedingt, „er fand sich" — menschlich gesprochen — „zu euch hingezogen", und er hatte gleichzeitig den Eid zu lösen, den er euren Vätern — ebenfalls um ihrer geistig sittlichen Würdigkeit willen — geschworen hatte.

V. 9. וידעת וגו׳: aus der Erfahrung deiner Erlösung weißt du, daß Gott, der sich in deiner Geschichte als dein Gott gezeigt hat, überhaupt der Gott ist, den alle Völker, sei es unter welchem Namen, als „Gott" erkennen oder ahnen. Und du weißt ferner, daß Er die einzige Gottesmacht ist, welcher der Mensch vertrauen kann u. s. w. האלהים ist das allgemeine Gottbewußtsein, האל הנאמן u. s. w. das spezifisch jüdische Gottbewußtsein. Hoheit und Macht sind die Gottesattribute im allgemeinen Menschenbewußtsein. Treue, Liebe und Gerechtigkeit in Bundesfreundschaft mit dem Menschen bildet das Besondere des jüdischen Wissens von Gott. Vor seiner Macht beugen sich die Himmel und die Erde; daß Er aber wie Freund dem Freunde in Bundesnähe dem Menschen nahe ist, das hat Israel aus seiner Geschichte erfahren (vergl. Ps. 112, 3—9).

10. וּמְשַׁלֵּם לְשֹׂנְאָיו אֶל־פָּנָיו לְהַאֲבִידוֹ לֹא יְאַחֵר לְשֹׂנְאוֹ אֶל־פָּנָיו יְשַׁלֶּם־לוֹ׃

10. Er belohnt auch die, die ihn haſſen, aber in ſein Angeſicht, ihn verloren gehen zu laſſen! Er verſchiebt es nicht ſeinem Haſſer, in ſein Angeſicht belohnt er ihn.

11. וְשָׁמַרְתָּ אֶת־הַמִּצְוָה וְאֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לַעֲשׂוֹתָם׃ פ

11. So hüte denn das Gebot, die Geſetze und Rechtsordnungen, die ich dir gebiete, heute ſie zu erfüllen.

נאמן, ein paſſiver Begriff: dem Vertrauen zu ſchenken iſt, שומר הברית וגו׳, wie ihr erfahren, daß er den den Vätern zugeſicherten ברית noch nach Jahrhunderten erfüllt und die Verdienſte der Väter noch an euch gelohnt.

V. 10. ומשלם וגו׳ ſcheint eine neue Belehrung über die Weiſen der göttlichen Waltung zu ſein, die nicht aus den bereits gemachten Erfahrungen zu ſchöpfen war, wenn man nicht vielleicht annehmen könnte, daß auch dieſes den שונאי ה׳ zuteil werdende Verfahren aus Pharaos Glück und Untergang erkannt werden konnte. ומשלם וגו׳, er lohnt auch das Gute, das ſie üben, denen die ihn haſſen, und zwar אל פניו: jedem in ſein Angeſicht, entweder: vor ſeinem Angeſicht, er erhält ſelbſt den Lohn des von ihm geübten Guten zum Genuſſe, nicht ſo wie der אוהב ה׳, dem Gott נוצר חסד לאלפים iſt, der den hieniedigen Lohn des von ihm geübten Guten in dem ſeinen Kindern und Enkeln damit gegründeten Heile empfängt (ſiehe 2. B. M. 34, 7); oder: in die Richtung ſeines Angeſichtes, d. h. ſeinen Anſchauungen und Beſtrebungen gemäß. Sein ſelbſtſüchtiger Sinn weiß nur das als Belohnung zu ſchätzen, was ihm ſelbſt zum Genuſſe wird (Erubin 22 a). להאבידו, parallel zu dem לאלף דור der אוהבי ה׳ dürfte das להאבידו auch von dem Verſchwinden ſeiner Nachkommenſchaft aus der Reihe der hieniedigen Exiſtenzen zu verſtehen ſein, wie כרת und ſpeziell ערירי. Der Gute hat ſchon eine hieniedige Unſterblichkeit durch ſein Fortleben in ſeinen Nachkommen, die, wie die ſittlichen Anlagen zum Guten, ſo auch den Lohn ſeiner Tugenden von ihm erben. Des Böſen Nachkommenſchaft erliſcht nach dem dritten und vierten Geſchlecht, wenn dieſe in ſeinen Wegen fortwandeln (2. B. M. 20, 5). Den Lohn des Guten, das der Böſe übt, empfängt er in dem irdiſchen Glücke, das ihm ſelber blüht, um ihn ſodann aus der Reihe der Geſchlechter der Zukunft ſchwinden zu laſſen. — So עקב זו ילמדנו יד: ליד לא ינקה רע אמר הקב״ה לישראל לא תעשו את התורה על מנת לקבל שכרה מיד כל מי שעושה כך נקרא רע ואינו מתנקה שלא הניח לבניו כלום שאלו בקש אברהם שברן של מצות מיד היאך היה משה אומר זכור לאברהם וגו׳ אבל אם עושה רשע מצוה מיד ליד אני נותן לו שכרו שנאמר ומשלם לשונאיו בעה״ז ואין בידו לע״ה מהו לא יאחר לשונאו אינו נותן שכר לשונאו ממה יש לאחריו אלא ממה שלפניו וכו׳.

Dieſe Andeutungen über die göttlichen Waltungsweiſen geben eine Löſung des alten Waltungsrätſels צדיק ורע לו רשע וטוב לו an die Hand, und laſſen zugleich den ſtets ſich veredelnden ſittlichen Fortſchritt der Geſchlechter erkennen, indem das unverbeſſerlich Schlechte ausſtirbt und die Zukunft immer mehr und mehr nur in dem ſittlich Guten fortlebt, bis endlich ועמך כולם צדיקים וגו׳ (Jeſ. 60, 21). Übereinſtimmend knüpft ſich denn auch an den folgenden Satz: ושמרת וגו׳ אשר אנכי מצוך היום לעשותם Aboda Sara 4 b der Satz: היום לעשותם ולא היום ליטול שכרן, oder wie Kiduſchin 39 b dieſe Lehre lautet: שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, dieſe Welt iſt eine Welt der Pflichtthat, nicht eine Welt des Pflichtlohnes. —

12. וְהָיָה ׀ עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן אֶת־ הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְשָׁמַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת־ הַבְּרִית וְאֶת־ הַחֶסֶד אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ׃

12. Als Folge davon, daß ihr diese Rechtsordnungen höret und sie achtsam erfüllet, wird es geschehen, daß Gott, dein Gott, dir den Bund und die Liebe wahren wird, die er deinen Vätern geschworen.

עקב.

V. 12. והיה עקב. Während im Vorhergehenden ausgeführt ist, daß im Einzelleben dem wahrhaft Guten der Lohn seiner Gutthaten nicht im eigenen hieniedigen Dasein reift, werden hier die segensreichen Wirkungen gezeichnet, die der Gesamtheit aus einem pflichtgetreuen Gesamtleben als Folge dieser Pflichterfüllung, nicht als anzustrebender Lohn, hervorgehen werden. Alle Gebote des göttlichen Gesetzes, die עדות, מצות, חקים und משפטים, werden daher hier unter den einen Begriff: משפטים zusammengefaßt, sie sind in tiefem Grunde nichts als „Rechtssätze", mit welchen den verschiedensten Verhältnissen und Beziehungen des leiblichen und geistigen Einzeln- und Gesamtlebens das ihnen nach dem Maßstabe des צדק, des göttlichen Weltzustandsideals Gebührende gezollt wird. Als solche, als schuldige Rechtspflicht, die keinen Dank und keinen Lohn zu beanspruchen hat, sollen sie erfüllt werden. Sie sind alle aber so tief der Natur und der Bestimmung der Dinge und Menschen entsprechend und sie stehen in einem solchen Einklang unter einander, daß aus ihrer treuen Gesamterfüllung der segensreichste Zustand eines nationalen Daseins auf Erden hervorgeht. Diese von dem Betreffenden nicht angestrebte, sich gleichsam von selbst ergebende Folge heißt: עקב, ja eigentlich: Ferse. Es ist das, was dem Gehorsam nachfolgt, nicht was er im Auge hat. Daher knüpfen die Weisen an diesen Ausdruck die eingehendsten Belehrungen über die Gesinnung, in welcher das göttliche Gesetz von uns Erfüllung zu erwarten hat. אורח חיים פן הפלס שלא תהא נושא ונותן במצותיה של תורה אי זו שכרה מרובה ועושה אותה למה נעו מעגלותיה ולא הדע מטולטלין הן שבילי התורה, daß wir nicht etwa die einzelnen Gebote auf die Wagschale unserer Überlegungen legen möchten, um zu erwägen, welcher Gebote wohl ein größerer Lohn harren möge, damit wir diesen unsere vorzügliche Beachtung zuwenden wollten. Die Wege des Gesetzes bilden sich immer erweiternde, in einander sich verlierend übergehende Kreise. Wir können die Folgen der Erfüllung eines Gebotes nicht übersehen. Sie greifen in einander ein, und an das kleinste, uns geringfügig erscheinende Gebot knüpfen sich die weitreichendsten Folgen. Darum sollen unterschiedslos alle Gebote von uns mit gleicher gewissenhafter Treue erfüllt werden, alle uns in gleicher Geltung stehen, alle nur aus Pflichtgefühl zur Erfüllung kommen, und uns überhaupt nicht ein Gedanke von zu erwartendem größeren oder geringeren Lohn leiten. — Die sprachliche Thatsache ferner, daß עקב das nicht mit Bewußtsein Angestrebte, das außer Beachtung Bleibende andeutet, giebt den Belehrungen der Weisen Veranlassung, dies, aus dem Bereich der Wirkungen des Gesetzes in das Bereich des Gesetzesinhalts übertragen, zugleich die Mahnung sagen zu lassen: והיה עקב תשמעון וגו', gerade dem unsere gesetzerfüllende Aufmerksamkeit zuzuwenden, was, je nach den wechselnden Zeiterscheinungen, als vermeintlich geringfügiger bei Seite gelassen zu werden pflegt, nach ihrem Ausdruck: מצות שארם רש בעקבו, über die man als minderbedeutend hinüberschreitet und sie mit der Ferse hinterwärts tritt. Eine solche willkürliche Scheidung der Gesetze in vermeintlich wichtige und minder wichtige, namentlich eine solche Scheidung der sogenannten מצות

13. וְאֲהֵבְךָ֣ וּבֵרַכְךָ֔ וְהִרְבֶּ֖ךָ וּבֵרַ֣ךְ
פְּרִי־בִטְנְךָ֣ וּפְרִי־אַדְמָתֶ֗ךָ דְּגָנְךָ֣
וְתִירֹשְׁךָ֣ וְיִצְהָרֶ֔ךָ שְׁגַר־אֲלָפֶ֖יךָ
וְעַשְׁתְּרֹ֣ת צֹאנֶ֑ךָ עַ֚ל הָאֲדָמָ֔ה אֲשֶׁר־
נִשְׁבַּ֥ע לַאֲבֹתֶ֖יךָ לָתֵ֥ת לָֽךְ׃

13. Er wird dich lieben und wird dich segnen und wird dich vermehren, wird segnen die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Bodens, dein Korn und deinen Most und dein Öl, den Wurf deiner Rinder und den Reichtum deiner Schafe auf dem Boden, den er deinen Vätern dir zu geben geschworen.

14. בָּר֥וּךְ תִּהְיֶ֖ה מִכָּל־הָעַמִּ֑ים לֹא־
יִהְיֶ֤ה בְךָ֙ עָקָ֣ר וַעֲקָרָ֔ה וּבִבְהֶמְתֶּֽךָ׃

14. Gesegnet wirst du sein mehr als alle Völker, nicht wird ein Unfruchtbarer und eine Unfruchtbare unter dir sein und in deinem Viehstande.

15. וְהֵסִ֤יר יְהוָה֙ מִמְּךָ֔ כָּל־חֹ֖לִי וְכָל־

15. Es wird Gott von dir jede Krankheit fern halten, und alle die

---

שבין אדם למקום und שבין אדם לחברו war von je das Verhängnisvollste für uns. Der endliche Untergang unseres ersten Staatenglücks wird der Hintansetzung zunächst der מצות שבין אדם למקום, der unseres zweiten Staatenglückes der Hintansetzung der מצות שבין אדם לחברו zugeschrieben, eine heilvolle Zukunft erblüht uns nur, wenn wir das göttliche Gesetz ganz fassen und es unterschiedslos zur Erfüllung bringen. Nur als תורת ד' תמימה משיבת נפש ist sie. —

השמעון את ist nicht gehorchen, sondern hören, in den Geist aufnehmen. Es sind die drei Stadien gezeichnet, die zur Gesetzeserfüllung gehören: שמיעה, שמירה, עשיה, Lernen, gewissenhaftes Bewahren, Erfüllen; es ist das Übergehen des Gesetzes in Geist, Gesinnung und That.

V. 13. ואהבך וגו', die erste Folge treuer Gesetzeserfüllung ist ואהבך, daß Gott in dir einen treuen Diener erblickt, dessen Wille ganz in den seinen aufgeht, und dich daher liebt, wie nur ein Herr einen treuen Diener liebt; sodann וברכך: da durch dich das, und nur das gefördert wird, was seinem Willen gemäß ist, und in deinem Gedeihen Seine Sache auf Erden gedeiht, so spendet er dir Gedeihen; והרבך: und sieht in deiner Vermehrung, in deinem Weiterblühen in immer wachsenden Geschlechtern, in welchen sich dein Geist und deine Gesinnung und deine treue Lebensthat vervielfältigt wiederholt, nur eine Ausbreitung Seines Reiches auf Erden. In diesem Reichtum immer wachsender, reiner geistiger sittlicher Seelenzahl liegt die höchste Blüte des durch die Erfüllung des Gesetzes sich begründenden Gottesstaats, und ihm parallel geht die immer wachsende Blüte des Bodenreichtums, wie im folgenden geschildert wird. וברך פרי בטנך וגו' ist nur Ausführung des והרבך und der dadurch bedingten, jeder Bevölkerungszahl genügenden Blüte des Landes. — שגר (siehe 1. B. M. S. 497). עשתרות, ein Wort zweifelhafter Bedeutung. Chulin 84 b wird es als von der Wurzel עשר gebildet in der Bedeutung von Reichtum aufgefaßt.

V. 14. ברוך וגו': der Nachsatz לא יהיה בך וגו' beweist, daß unter diesem, das unter dem Regime des göttlichen Gesetzes lebende Volk vor allen Völkern auszeichnenden Segen der Bevölkerungsreichtum verstanden ist. Das göttliche Wort kennt nichts Kostbareres als eine Menschenseele, und die Seelenzahl ist ihm der Gradmesser eines wahrhaften nationalen Glückes (vergl. das zu 4. B. M. Kap. 38, 9 f. Bemerkte).

V. 15. מדוי. Während חלי den physiologischen Vorgang des Krankheitszustandes, als ein Gestörtsein der Entwickelung (siehe 1. B. M. Kap. 46, 1) bezeichnet, ist דוי mehr

מַדְוֵי מִצְרַיִם הָרָעִים אֲשֶׁר יָדַעְתָּ לֹא יְשִׂימָם בָּךְ וּנְתָנָם בְּכָל־שֹׂנְאֶיךָ׃

böſen Leiden Mizrajims, die du kennſt, wird er an dich nicht geben, wird ſie geben an alle, die dich haſſen.

16. וְאָכַלְתָּ אֶת־כָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא־תָחוֹס עֵינְךָ עֲלֵיהֶם וְלֹא תַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵיהֶם כִּי־מוֹקֵשׁ הוּא לָךְ׃ ס

16. Du wirſt alle die Völker, die Gott, dein Gott, dir giebt, zu vernichten haben, keine Schonung ſoll dein Auge über ſie fühlen, — damit du ihren Göttern nicht dieneſt — denn das iſt deine Falle.

17. כִּי תֹאמַר בִּלְבָבְךָ רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי אֵיכָה אוּכַל לְהוֹרִישָׁם׃

17. Wenn du in deinem Herzen ſprechen wirſt, dieſe Völker ſind mir zu mächtig, wie werde ich ſie zu vertreiben vermögen:

18. לֹא תִירָא מֵהֶם זָכֹר תִּזְכֹּר אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפַרְעֹה וּלְכָל־מִצְרָיִם׃

18. So fürchte dich nicht vor ihnen; bleibe immer deſſen eingedenk, was Gott, dein Gott, an Pharao und an ganz Mizrajim geübt,

---

Bezeichnung des Krankheitsgefühles, das Leiden. Daher häufig mit לב verbunden. Die Lautverwandtſchaft von דוה mit טוה ſpinnen, läßt eine Gedankenverwandtſchaft mit חבל vermuten, das ja auch Seil und Schmerz, Krampf bedeutet. Sollte ſich pathologiſch Schmerz als ein Sondern und zu heterogener Einheit Zuſammendrängen ſonſt dem Geſamtorganismus ſich einfügender organiſcher Teilſtoffe, gleichſam ein Zuſammenſpinnen und Zuſammendrehen innerhalb des Organismus, darſtellen laſſen und ſo דוי und חבל nur Gradverſchiedenheiten eines Vorganges bezeichnen??

V. 16. ואכלת כל העמים. Vergl. 3. B. M. 26, 28; Jirmija 10, 25; 30, 16; 50, 17 u. ſ., wo אכל als Vernichtung einer Bevölkerung, insbeſondere durch das Kriegsſchwert, vorkommt. Iſt ja auch אכל geradezu Prädikat von חרב, wie 5. B. M. Kap. 32, 42 u. ſ. Ohnehin hängt ja auch der Begriff Krieg, לחם, mit dem Begriffe Speiſe eng zuſammen, und אכל wäre in dieſem Zuſammenhange vielleicht nicht ſowohl ein objektiver Vernichtungskrieg, ſondern die Vernichtung der Bevölkerung zum Selbſterhaltungszweck. —

לא תחום עינך עליהם. Die wiederholten Warnungen, an der kanaanitiſchen Bevölkerung keine Schonung zu üben, dürften konſtatieren, wie ſehr ein ſolches ſchonungsloſes Vorgehen ſonſt weder der Sinnesart noch der Beſtimmung des jüdiſchen Volkes gemäß iſt, das vielmehr zur Schonung alles Lebendigen geneigt iſt und geneigt bleiben ſoll, und in dieſem ſchonungsloſen Vorgehen gegen die kanaanitiſche Bevölkerung nur eine von Gott ausdrücklich gebotene und von den Verhältniſſen geheiſchte Ausnahme zu erblicken hat. —

כי מוקש הוא לך kann ſich nicht auf ולא תעבד וגו' beziehen. Der Abfall zum Götzentum iſt ja an ſich die höchſte, am meiſten zu fürchtende Verderbnis. Vielmehr erſcheint ולא תעבד als Parantheſe und כי מוקש וגו' bezieht ſich auf לא תחום וגו': übe an ihnen keine Schonung, damit du nicht ihren Göttern dienſt; denn es, die Schonung, die du üben würdeſt, würde dir zur Falle, die Schonung brächte dich zum Abfall (vergl.

19. der großen Erprobungsthaten, die deine Augen gesehen, der Zeichen und der Überzeugungshandlungen, der starken Hand und des gestreckten Arms, womit Gott, dein Gott, dich herausgeführt. So wird Gott, dein Gott, allen Völkern thun, vor denen du dich fürchtest.

20. Auch die Horniß wird Gott, dein Gott, wider sie schicken, bis zu Grunde gehen die übrig und vor dir verborgen Gebliebenen.

21. Schrecke nicht vor ihnen, denn Gott, dein Gott, in deiner Mitte ist ein großer und furchtbarer Gott.

22. Nach und nach wird Gott, dein Gott, diese Völker vor dir haltlos machen, nicht rasch wirst du sie vernichten können, sonst würde das Tier des Feldes sich über dich vermehren.

23. Es wird Gott, dein Gott, sie vor dich hingeben, wird sie in große Verwirrung bringen, bis sie vernichtet sind.

24. Er wird ihre Könige in deine Hand geben und du wirst ihren Namen unter dem Himmel wegtilgen; kein Mann wird sich vor dir aufrecht halten, bis du sie vernichtet hast.

25. Die Bilder ihrer Götter sollt ihr in Feuer verbrennen, erlüste nicht

19. הַמַּסֹּת הַגְּדֹלֹת אֲשֶׁר־רָאוּ עֵינֶיךָ וְהָאֹתֹת וְהַמֹּפְתִים וְהַיָּד הַחֲזָקָה וְהַזְּרֹעַ הַנְּטוּיָה אֲשֶׁר הוֹצִאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כֵּן־יַעֲשֶׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־הָעַמִּים אֲשֶׁר־אַתָּה יָרֵא מִפְּנֵיהֶם׃

20. וְגַם אֶת־הַצִּרְעָה יְשַׁלַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּם עַד־אֲבֹד הַנִּשְׁאָרִים וְהַנִּסְתָּרִים מִפָּנֶיךָ׃

21. לֹא תַעֲרֹץ מִפְּנֵיהֶם כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא׃

22. וְנָשַׁל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־הַגּוֹיִם הָאֵל מִפָּנֶיךָ מְעַט מְעָט לֹא תוּכַל כַּלֹּתָם מַהֵר פֶּן־תִּרְבֶּה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה׃

23. וּנְתָנָם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָמָם מְהוּמָה גְּדֹלָה עַד הִשָּׁמְדָם׃

24. וְנָתַן מַלְכֵיהֶם בְּיָדֶךָ וְהַאֲבַדְתָּ אֶת־שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא־יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפָנֶיךָ עַד הִשְׁמְדֶךָ אֹתָם׃

25. פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ

---

2. B. M. 23, 33 u. 34, 12). Der positivste Ausdruck הוא לך, nicht יהיה לך, dürfte eben, wie es sich ja auch in Wahrheit ergab, diese Schonung als dasjenige Moment bezeichnen, an welchem sicher Israels Glück scheitern werde.

V. 19. המסות וגו׳, es hat dir Gott von allen Seiten seiner Waltung bereits gleichsam Proben abgelegt (מסות), Erkenntnismittel seiner Wesenheit und Allmacht (אהות), Belehrung und Besserung bezweckende Schickungen (מופתים), wie er das, was er sein nennt, sich nicht entreißen läßt (יד חזקה), und wie seine Macht über alle Menschenmacht hinausreicht (זרוע נטויה). כן יעשה, ganz in derselben Weise, wie bei deinem Auszuge aus Mizrajim, wird sich Gott dir bei deinem Einzuge in Kanaan erweisen.

V. 21. לא תערץ (siehe Kap. 1, 29).

V. 25. פסילי וגו׳ ist der positive Gegensatz zu der allerersten Grundwahrheit aller Wahrheiten, auf welchen die Erleuchtung und Gesittung der Menschheit beruhen.

לֹא־תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָּךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא׃

das Silber und Gold, das an ihnen ist, daß du es dir nehmest, sonst wirst du dadurch in die Falle geraten; denn ein Abscheu Gottes, deines Gottes, ist es.

Ein in Verehrung stehendes Götterbild hat daher keine berechtigte Existenz im jüdischen Besitzkreise. Es muß vernichtet werden, sobald es jüdisches Eigentum geworden. Jedoch nur, wenn es bis dahin פסיל אלהיהם gewesen, in Verehrung gestanden, את שנוהג בו (הוספתא ע"ז פו'); hat aber vorher bereits ein polytheistischer Nichtjude durch einen Zerstörungsakt, oder durch eine der Vernichtung preisgebende Handlung den Götterverehrungscharakter aufgehoben, so ist damit auch der איסור beseitigt. Aboda Sara 52 a wird dieser Satz an dem Ausdruck פסילי אלהיהם (nicht פסילהם ohne weiteres) also gelehrt: פסלו לאלוה לא החמוד פסלו מאלוה ולקחת לך, ein zum Gott bildender Meißelschlag verbietet dir den Besitz des Gebildes, ein ע"א של עכום zerstörender Meißelschlag gestattet ihn dir. Daher in der Mischnah (daselbst b) die Sätze: עכו"ם מבטל ע"א. שלו ושל חברו וישראל אין מבטל ע"א של עכו"ם. Die ע"א eines Juden אין לה בטילה עולמית (daselbst 53 a). An dem Ausdruck פסילי אלהיהם wird (daselbst 52 a) noch ferner gelehrt, daß ע"ז של נכרי אסורה מיד, ein zur Gottesverehrung gestaltetes Bild eines Heiden ist sofort אסור, sobald es פסיל אלוה geworden, selbst bevor ihm noch Verehrung erwiesen worden, und ישראל אין אסורה עד שיעבד (siehe Kap. 27, 15). Es sind aber nur solche polytheistisch verehrten Objekte der Vernichtung verfallen שיש בהן הפיסה ידי אדם, die als mobiles Menschenwerk zu betrachten sind, und ebenso auch nicht Tiere, שאין בהן הפיסה ידי אדם, die noch als reine Naturprodukte dastehen. Bäume, שלא נטען מהתלה לע"ז, die man nicht von vornherein zum ע"ז=Zwecke gepflanzt hat, verlieren durch die Wurzelung im Boden den mobilen הפיסת ידי אדם=Charakter und werden durch nachherige Gottesverehrung nur im Nachwuchs אסור. Von solchen heißt es oben V. 5: איזה אילן שגידעו אסור ועיקרו שרי הוי אומר אילן, ואשריהם תגדעון שנטעו ולבסוף עבד. Ein Baum aber, der von vornherein zum ע"ז=Zwecke gepflanzt worden, ist אסור, und ist dies die אשרה, von welcher es Kap. 12, 3 heißt: ואשריהם תשרפון באש (Aboda Sara 48 a). Ein Haus hingegen behält in dieser Beziehung auch nach dem Bau den הפיסת ידי אדם=Charakter, המשתחוה לבית שלו אסור, und gilt hierfür der Kanon: תלוש ולבסוף חברו כתלוש דמי (daselbst 47 b und Chulin 16 a; — vergl. zu 3. B. M. 11, 37).

Obgleich es hier heißt: פסילי וגו' תשרפון וגו' und sonst der Kanon gilt: כל איסורי הנאה, הנשרפין אפרן מותר וכל הנקברין אפרן אסור, daß die Asche derjenigen die vorschriftsmäßig verbrannt werden müssen, wie כלאי כרם, ערלה u. s. w., nachdem מצוה שרפה geschehen, מותר ist, wo aber שרפה nicht Vorschrift ist, der איסור vielmehr durch קבורה außer Benutzungsbereich zu bringen ist, auch die Asche אסור bleibt, so ist ולא ידבק בידך מאומה מן החרם אסור dennoch in Folge des Ausspruchs: אפר ע"ז Kap. 13, 18 (Themura 33 b f.; siehe daselbst).

לא החמד כסף וזהב עליהם: also nicht nur ע"ז selbst, sondern auch Dinge, die sich an ihnen oder bei ihnen befinden, sind אסור בהנאה. Es werden in dieser Beziehung drei Kategorien unterschieden: נוי, was zum Schmuck oder Verherrlichung der ע"ז dient; משמשי ע"ז, was zu ihrem Kult gebraucht wird; הקרובה, was ihr als Opfer dargebracht worden, und zwar letzteres, wenn entweder die Gegenstände oder die Art der Opferung כעין פנים, den קרבנות, oder den עבודות des Gottesheiligtums ähnlich sind (Aboda Sara 50 u. 51). נוי והשמשי ע"ז haben ebenso wie ע"ז selbst ביטול, ja ein an einer ע"ז von einem נכרי vorgenommener ביטול=Akt schließt von selbst auch den

26. Bringe nichts, was Abscheu ist, in dein Haus, du würdest bannverfallen ihm gleich werden. Widerwillen sollst du daran haben und verabscheuen sollst du es, denn bannverfallen ist es.

Kap. 8. V. 1. Das ganze Gebot, auf welches ich dich heute verpflichte, möget ihr wahren zu erfüllen, damit ihr lebet und euch vermehret und hinkommet und das Land in Besitz nehmet, welches Gott euren Vätern zugeschworen.

26. וְלֹא־תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל־בֵּיתֶךָ
וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ ׀ תְּשַׁקְּצֶנּוּ
וְתַעֵב ׀ תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי־חֵרֶם הוּא׃ פ

ח 1. כָּל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ
הַיּוֹם תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּן
וּרְבִיתֶם וּבָאתֶם וִירִשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵיכֶם׃

ביטול für seine משמשים= und seine נוי=Objekte (ב"י zu טור י"ד 139) ein. (Aboda Sara 50 a u. 52 b).

פן תוקש בו. Wir haben bereits zu 3. B. M. 19, 6 bemerkt, wie wir der ganzen Vorstellung der heidnischen Götterexistenzen in unserem Gedankenbereich keinen Raum gewähren sollen. Fern aus unserem Besitz- und Gedankenkreise soll daher alles bleiben, was nur in Beziehung zum heidnischen Götterkult steht. Wir sollen uns nicht der Gefahr aussetzen, dadurch die Reinheit unseres Gottesbewußtseins und unserer Beziehungen zu Gott, dem einzig Einen, getrübt werden zu lassen. כי תועבת ד' א' הוא, denn die durch ein in Verehrung stehendes Götterbild, durch die ihm von Menschen gewährte Verherrlichung, durch seine Opfergaben und Ministranzgeräte vergegenwärtigte heidnische Verirrung steht in einem solchen Gegensatz zu der geistig sittlichen Höhe, für welche Gott, der einzig Eine, der dich aus dieser Verirrung zuerst herausgegriffen, alle Menschen vermöge ihrer Bestimmung berufen, daß alles von dieser Verirrung Zeugende im höchsten Grade dem Willen deines Gottes zuwider ist.

V. 26. ולא תביא וגו': dein Haus, der Kreis deines Menschentums, soll frei bleiben von jeder solcher heidnischen Spur. Es ist חרם, es ist dem Vernichtungsbann verfallen, והיית חרם כמהו und welche Seite deines Seins und Wollens du in Beziehung zu ihm setzen oder aus ihm hervorgehen lassen möchtest, würde selbst in tausendster Vermittelung alle Existenzberechtigung einbüßen und dem gleichen Vernichtungsbanne verfallen. כל שאתה מהיה ממנו הרי הוא כמוה, alles, dessen Dasein du dir durch es vermittelst, wird ihm gleich. ע"ז ist תופס דמיו, und nach רמב"ם sind selbst חליפי חליפין אסורים (Aboda Sara 54 b. — Siehe zu 3. B. M. 25, 5).

שקץ וגו'. Wie deinem Gotte, so soll auch deinem geistigen und sittlichen Wesen alles der ע"ז, also der höchsten Verneinung alles dessen Angehörige, worauf dein geistig sittliches Menschentum beruht, im allerhöchsten Grade entgegenstehen und in diesem Gefühle von dir fern gewiesen werden, כי „חרם" הוא, eigentlich ja „netzgefangen" und ein „Fangnetz" (siehe 3. B. M. 27, 28), es ist ausgeschlossen aus dem ganzen Existenzbereiche des wahren Menschentums und zieht, was sich mit ihm vermählt, mit hinüber in den Kreis der Existenzverneinung. —

Kap. 8. V. 1. Die völlige Nichtigkeit der heidnischen Gottheiten und daraus ihre gänzliche Entfernung und die Entfernung alles dessen, was nur irgendwie in Beziehung zu ihnen steht, aus dem ganzen jüdischen Gesichts- und Besitzkreise, bildete den Inhalt des Schlusses des vorigen Kapitels. Als Gegensatz dazu hebt dieses Kapitel die höchste Positivität Gottes hervor, wie Israel sie erfahren, und fordert deren stete Ver-

2. וְזָכַרְתָּ אֶת־כָּל־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר
הוֹלִיכֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ זֶה אַרְבָּעִים
שָׁנָה בַּמִּדְבָּר לְמַעַן עַנֹּתְךָ לְנַסֹּתְךָ
* לָדַעַת אֶת־אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ הֲתִשְׁמֹר
מִצְוֹתָו אִם־לֹא:

3. וַיְעַנֶּךָּ וַיַּרְעִבֶךָּ וַיַּאֲכִלְךָ אֶת־

2. Bleibe eingedenk des ganzen Weges, den Gott, dein Gott, dich nun vierzig Jahre in der Wüste geführt, um dich darben zu lassen, dich zu erproben, damit du erkennest, wie es in deinem Herzen bestellt ist, ob du seine Gebote hüten wirst oder nicht.

3. Er ließ dich darben, ließ dich hungern, und speiste dich dann mit dem

---

gegenwärtigung, aus welcher die treue Erfüllung seines Gesetzes und damit die dauernde Begründung unseres Heiles allein hervorgehen wird.

כל המצוה וגו׳. Nichts von allem Heidnischen kann das Geringste zu unserem Heile beitragen, auch nur der leiseste Zusammenhang mit ihm reißt uns in seinen Nichtigkeits- und Vernichtungsbann mit hinein. Ist doch die Überwindung alles Heidentums das Ziel der göttlichen Waltung und der Sendung Israels inmitten der Völker. Gegründet aber wird unser Heil nicht durch bloße Verneinung des Heidentums, sondern durch völlige positive Hingebung an die Verwirklichung des göttlichen Willens, den uns sein Gesetz offenbart. Das von allem Heidnischen reingehaltene jüdische Haus (Kap. 7, 26) muß eine Stätte der Gesetzerfüllung werden, wenn es eine Pflanzstätte unseres Lebens und Gedeihens werden soll. Was dem Völkerwahn das Götterbild im Hause ist, das ist uns die Mizwa.

למען תחיון ורביתם, ובאתם וירשתם: die Erfüllung der Mizwa giebt uns persönliches Leben und im Kindersegen sich kundgebendes Gedeihen, und gewährt uns die äußere Selbständigkeit und Blüte im Lande. Individuelles Leben, Familiensegen und Nationalwohlstand sind uns lediglich durch die Erfüllung der Mizwa gewährleistet, in ihrer Hut vollbringen wir die Hut unseres Glückes.

V. 2. וזכרת את כל הדרך. Diese alles andere ausschließende Zuversicht in die der göttlichen Mizwa zu zollende Pflichttreue, als einzig mögliche und allein völlig genügende Vermittelung unseres Zusammenhanges mit Gott und als einzig mögliche und allein völlig genügende Begründung unseres Heiles, bildet also den Grund und Boden unserer Bestimmung, daß Gott durch eine vierzigjährige Wanderung in der Wüste uns ganz eigentlich zu dieser Zuversicht und Überzeugungsgewißheit hat erziehen wollen.

Dieser Wüstenwanderung unter Gottes Schutz sollen wir daher stets eingedenk bleiben, hat sie doch in dem jährlichen Hüttenfeste das ewige Denkmal in Israel erhalten (siehe 3. B. M. 23, 42 u. 43). — למען ענתך, eigentlich: dich völlig arm zu machen, dich alle Selbständigkeit verlieren zu lassen. לנסתך, dich zu erproben, לדעת וגו׳, damit du selber dich kennen lernest, kennen lernest, wie viel du bereits von jener sittlichen Kraft besitzest, die zur schwankenlosen Erfüllung des göttlichen Gesetzes gehört. Gänzliche Hingebung an die göttliche Führung, ein von allen anderen Sorgen, als der Sorge, unsere Pflicht zu thun, freimachendes Gottvertrauen, das ist die Grundgesinnung, auf welcher unser Gehorsam gegen Gottes Gebote allein beruhen kann. Bereit sein, wenn es sein muß, mit Weib und Kind in die Wüste zu ziehen, um Gott treu und gehorsam zu bleiben, das ist die Frage, die wir uns alle vorzulegen haben, um einen Gradmesser unserer sittlichen Kraft zu haben.

V. 3. ויענך וגו׳. Er ernährte dich auf eine Weise, für welche du weder in deiner noch deiner Voreltern Erfahrung irgend eine Analogie findest. למען הודיעך וגו׳,

הַמָּן אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִיעֲךָ כִּי לֹא עַל־הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל־כָּל־מוֹצָא פִי־יְהוָה יִחְיֶה הָאָדָם׃

Man, das du nicht gekannt und deine Väter nicht gekannt, um dich erfahren zu lassen, daß nicht auf dem Brot allein der Mensch das Leben zu fristen vermöge, sondern auf allem, was dem Munde Gottes entstammt, leben könne der Mensch.

---

um dich durch eigene vierzigjährige Erfahrung die Überzeugung gewinnen zu lassen. כי לא על הלחם וגו׳. לחם ist die, der Natur und der Konkurrenz der Mitlebenden „abgerungene" Nahrung. „Brot" ist das Produkt der Natur und der die Welt beherrschenden Menschenintelligenz. „Brot" ist somit die Vergegenwärtigung der durch Beherrschung der Natur im sozialen Zusammenwirken die eigene Existenz schaffenden Menschenintelligenz. Die Wahnvorstellung nun, die in dieser schaffenden Menschenkraft die alleinige Bedingung des irdischen Menschendaseins erblickt und der Gotteswaltung als des allerersten Faktors der Menschennahrung vergißt, obgleich deren spendende Fürsorge ein jedes Stückchen Brot vergegenwärtigt, mit welchem wir einen Augenblick unseres Daseins fristen, diese Wahnvorstellung ist die gefährlichste Klippe für unsere Pflichttreue auf Erden. „Die Sorge ums Brot für Weib und Kind" ist ein an sich so berechtigter Antrieb unserer Thätigkeit, daß diese Sorge uns leicht alle andere Rücksicht aus den Augen verlieren läßt, sobald wir glauben, daß wir und nur wir allein unsere und der Unsrigen Existenz zu schaffen haben, daß jede der Natur und Mitwelt abgekämpfte Errungenschaft unsere und der Unsrigen Existenz sichert, gleichgültig, wie diese Errungenschaft gewonnen ward, ob wir dabei Gottes Gesetz beachtet und nur innerhalb der von Gott gewiesenen Bahnen „Brot" erworben, oder nur mit klugem, gewandtem Griff das Brot für unser Haus erbeutet, ohne der göttlichen Zustimmung dabei zu gedenken. Und wo die auf die eigene Menschenkraft allein ausblickende „Sorge ums Brot" uns nicht aus den Bahnen des Rechts und der Pflicht hinaus verleitet, da ist sie doch ganz geeignet, unseren Blick über die Fürsorge für den gegenwärtigen Augenblick in eine immer weiter und weiter sich ausspinnende Zukunft zu leiten, daß wir nimmer unserer vermeintlichen Pflichtaufgabe Genüge geleistet zu haben uns bereden, so lange wir nicht auch für alle unsere und unserer Kinder und Kindeskinder kommenden Tage die Mittel der Existenz in vornherein erwerben, und so die „Brotsorge" zu einer unbegrenzten Jagd nach Erwerb sich gestaltet, die allem rein geistigen und sittlichen Interesse Denken und Atem versagt. —

Darum hat uns Gott in die große Schule einer vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste geführt, hat uns in völliger Verlassenheit von all den Faktoren, die sonst aus der Natur und der Menschenkraft das Brot den Menschen gewähren, den einen Faktor, der in normalen Verhältnissen so leicht bis zum völligen Vergessen in den Hintergrund tritt, die göttliche Fürsorge, allein sichtbar hervortreten lassen, hat, „anstatt des den Stempel der Menschenerrungenschaft" tragenden „Brotes", mit dem „Manna" der Gottesbescheidung uns genährt, hat diese „von Gott beschiedene Nahrung" uns Tag für Tag unter solchen Modalitäten für jede Seele unserer Hütten werden lassen, daß damit in sprechendster Deutlichkeit die speziellste Gottesfürsorge für jede Seele und jedes Seelchen sich bekundete und wir in dieser Vorschule unseres künftigen Lebenslaufes die Grundwahrheit erlernten: daß nicht auf das „Brot", auf das, was das Brot an Natur- und Menschenstütze repräsentiert, allein der Mensch mit seiner Existenz gewiesen ist, sondern daß auf jeder Gottesbestimmung — auch das Brot, das der Mensch auf künstlichem

4. שִׂמְלָתְךָ֙ לֹא־בָלְתָ֣ה מֵעָלֶ֔יךָ וְרַגְלְךָ֖ לֹ֣א בָצֵ֑קָה זֶ֖ה אַרְבָּעִ֥ים שָׁנָֽה׃

4 Dein Kleid ist dir nicht abgealtert und dein Fuß nicht geschwollen nun vierzig Jahre.

5. וְיָדַעְתָּ֖ עִם־לְבָבֶ֑ךָ כִּ֗י כַּאֲשֶׁ֤ר יִיַּסֵּר־אִישׁ֙ אֶת־בְּנ֔וֹ יְהוָ֥ה אֱלֹהֶ֖יךָ מְיַסְּרֶֽךָּ׃

5. So behalte denn die Erkenntnis fest an deinem Herzen, daß, wie ein Mann seinen Sohn erzieht, also Gott, dein Gott, dich erziehe,

---

Wege findet, ist nichts als eine solche — der Mensch sein Dasein fristen könne. Er ist nicht verloren, wenn er um der Gott zu vollenden Treue willen auf alles, was Natur und Menschen zu spenden vermögen, Verzicht leisten muß, und mitten in der reichsten Spende des Natur- und Menschenvermögens ist es nur die speziellste Gottesfürsorge, die ihn nährt (siehe zu 2. B. M. Kap. 16).

חיה על־, vergl. ועל חרבך תחיה (1. B. M. 27, 40), wo das Schwert die Basis bildet, auf welcher Esau seine Existenz finden wird. Ebenso (Ezech. 33, 19): ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה, das Recht und die Pflicht, zu welcher der Gesetzlose zurückkehrt, bilden eine Basis, auf welcher er das Dasein wieder findet, dessen er durch seine Pflichtvergessenheit verlustig geworden war.

מוצא פי ה׳ (vergl. Jes. 55, 11). כן יהיה דברי אשר יצא מפי, wo damit jede von Gott ausgehende Bestimmung bezeichnet wird. So heißt auch beim Menschen das Wort, das, sei es als Gelübde, oder als Wunsch, That werden soll: מוצא שפתיו (5. B. M. 23, 24 und Jirmija 17, 16). So auch von Gott die über die Davidische Dynastie ausgesprochene Bestimmung: ומוצא שפתי לא אשנה (Ps. 89, 35).

V. 4. שמלתך, ja, an dir selber hast du die allen Bedürfnissen der Lage Rechnung tragende, erhaltende Wundermacht Gottes erfahren. Er hat deinem Gewande und deiner Haut eine solche Ausdauer verliehen, daß deine Kleider nicht gealtert und dein Fuß auf der Wanderung nicht geschwollen.

V. 5. וידעת וגו׳. Stellen wie יסר לץ לוקח לו קלון (Prov. 9, 6), הוסרו ויסרני מלכת בדרך (Prov. 29, 19), בדברים לא יוסר עבד (Ps. 2, 10), שופטי ארץ (Jes. 8, 12), אשר יסרתו אמו (Prov. 31, 1), sowie der Substantivbegriff מוסר ergeben zur Genüge, daß der Wurzel יסר weder im Kal, noch im Piel die Bedeutung: züchtigen, wesentlich eigen ist. Die Verwandtschaft mit ישר und יצר, sowie mit כשר und קשר läßt als Grundbedeutung eine solche Einwirkung erkennen, durch welche eine Mannigfaltigkeit von Kräften in die feste Richtung auf ein Ziel gebracht werden, mag diese Einwirkung durch äußere Mittel oder durch eine Belehrung des Innern erreicht werden. Sittliche Belehrung und Bildung, sittliche Erziehung ist daher der Grundbegriff von יסר. Die vierzigjährige Wanderung durch die Wüste war nichts als eine solche belehrende und bildende Erziehung; Belehrung über Gottes allgegenwärtiges, nahes, fürsorgendes Walten; bildende Übung in vertrauend heiterer Hingebung an diese Führung; und begründete zusammen die Überzeugung, daß unsere durch Erkenntnis und Übung zu erlangende sittliche Vollendung ein nahes Anliegen der göttlichen Waltung sei, die nach unserem sittlichen Erziehungsbedürfnis uns unsere Geschicke gestaltet und durch die Lebenserfahrungen, die sie uns machen läßt, zu unserer Erkenntnis belehrend spricht und unsere sittliche Kraft übend erzieht. Von dieser Überzeugung, daß Gott mit seiner Waltung wie ein Vater zu uns steht und alle von ihm uns zukommenden freud- und leidvollen Schickungen nichts als unsere Besserung und sittliche Veredlung erzielen, von dieser Überzeugung heißt es: וידעת עם לבבך. עם לבבך dürfte keineswegs als gleichbedeutend mit

6. וְשָׁמַרְתָּ אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וּלְיִרְאָה אֹתוֹ׃
7. כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל־ אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר׃

6. und hüte die Gebote Gottes, deines Gottes, in seinen Wegen zu gehen und ihn zu fürchten.
7. Denn Gott, dein Gott, bringt dich hin zu einem guten Lande, zu einem Lande voll Wasserzügen, Quellen und Fluten, die im Thale und im Gebirge hervorbrechen,

---

בלבבך zu fassen sein, so daß לבב das Organ der Erkenntnis wäre. Vielmehr bezeichnet עם לבב, wie in der einen Stelle Josua 14, 7 כאשר עם לבבי, die Übereinstimmung mit der Herzensmeinung, welcher Kaleb in seinem Berichte treu blieb, obgleich er damit im Widerspruch mit der Meinung seiner Gefährten war, oder, wie in den Stellen Kön. I. 8, 17, 18; Chron. I. 22, 7 u. s. ויהי עם לבב דוד אבי וגו׳, das dauernde Hegen eines Gedankens, einer Absicht, die man „mit sich" herumträgt. Auch את כל אשר היה עם לבבה kann nicht wohl heißen: sie sagte ihm alles, was sie im Herzen dachte. Sie wollte ja eben durch Rätselfragen seinen Scharfsinn auf die Probe stellen, ob er die Gedanken erraten könne, die sie ihm in Rätselausdrücken vortrug. Heißt es doch darauf: ויגד לה שלמה את כל דבריה. Vielmehr kann את כל אשר היה עם לבבה sich eben nur auf diese Fragen beziehen, die sie sich für diesen Zweck erdacht hatte und bei ihrer Reise zu Salomo „mit sich" hingenommen hatte. Ebenso ist 5. B. M. 15, 9 דבר עם לבבך בליעל nicht ein nichtswürdiger Gedanke, den man einmal im Herzen hegt, sondern eine Gesinnung, die man als leitenden Grundsatz mit sich herumträgt. וידעת עם לבבך wäre daher die Forderung, die durch die Erfahrung der Vergangenheit gewonnene Erkenntnis von der väterlichen Erziehung, die uns Gott durch alles, was uns trifft, angedeihen läßt, als leitende Überzeugung in alle Zukunft mit hinüberzunehmen.

V. 6. ושמרת וגו׳ diese Überzeugung wird die andere Überzeugung hervorrufen, daß wir auf die heilvolle Gestaltung unserer Geschicke nur durch eine ausschließliche und gänzliche Hingebung an die Erfüllung unserer Pflichten einwirken können. Unsere sittliche Vollendung ist das Einzige, das ganz in unseren Händen liegt; allein mit diesem Einzigen haben wir auch unser Schicksal in unserer Hand. Denn eben diese unsere sittliche Vollendung ist das Ziel, zu welchem uns Gott durch alle unsere Lebensereignisse erziehen will. Diese unsere sittliche Vollendung ist aber nichts anderes, als: ושמרת את מצות וגו׳ als die gewissenhafte Beachtung der Gebote Gottes, ללכת בדרכיו in den Wegen zu wandeln, die Er geht und die Er uns gehen lassen will — beides ist דרכיו — וליראה אותו, und Ihn stets vor Augen zu haben.

V. 7. כי ה׳ אלהיך וגו׳. Denn die Schule der Wüstenwanderung ist zu Ende. Die Zukunft, für welche diese ganze irdische Ausnahmsstellung Vorbereitung sein sollte, bist du im Begriffe, nun anzutreten und hast nun in einer normalen Menschen- und Volksstellung das zu bewähren, was du in jener außerordentlichen Vorschule gelernt haben sollst und in der veränderten Glückeslage nicht verlernen darfst, wenn diese deine nun beginnende Zukunft Dauer haben soll. ארץ נחלי מים וגו׳. Es wird zuerst der Gegensatz der Bodenbeschaffenheit im Gegensatz zur Wüste in dem Wasserreichtum charakterisiert, der selbst wiederum die Vorbedingung des im folgenden geschilderten Reichtums an Feld- und Baumfrucht bildet. נחל bezeichnet eine jede größere oder kleinere Fortleitung quillenden Wassers, sei es vereinigter Quellen als Bach, oder vereinigter

8. אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ־זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ׃

8. zu einem Weizen- und Gerste-, Wein- und Feigen- und Granatapfellande, zu einem Oliven- und Dattelland,

---

Bäche als Fluß. נחל, verwandt mit נהל, ist ja überhaupt: fortleiten und wird daher bezeichnender Ausdruck für die Fortbewegung der Güter in Erbschaft von Eltern auf Kinder. עינות sind die Erdaugen, durch welche das Erdinnere zu Tage tritt: Quellen. תהומות von המם, wogen, sind größere Wassermengen, die sich als Seen mitten im Lande bilden.

V. 8. ארץ חטה וגו׳. Es bedarf der Ermittelung, warum die Beschreibung des Bodenreichtums in zwei durch die Wiederholung des ארץ offenbar geschiedenen Gruppen gegeben worden. Irren wir nicht, so gehören die sieben Fruchtgattungen in der Reihe, in der sie genannt werden, immer wärmeren Klimaten an, und zwar gehört die Dattelpalme, דבש (siehe 3. B. M. 2, 11), entschieden der heißen Zone an, während Wein nur in der gemäßigten Zone gedeiht. Vielleicht sagt der Satz: es ist ein Weizen-, Gersten-, Wein-, Feigen- und Granatäpfelland, in welchem nicht nur auch Oliven und Dattelpalmen vorkommen, sondern das ebenso auch ganz eigentlich ein Oliven- und Palmenland ist, in welchem ebenso wie Korn und Wein, so auch Oliven und Datteln vorzüglich gedeihen. Dafür spräche auch das Makif zwischen ארץ und זית, welches den Ölbaum noch prägnanter als charakteristische Eigentümlichkeit des Landes mit diesem zu einem Begriff verbindet. Nach Oken III. 2, 1116 ist auch Palästina die eigentliche Heimat des Ölbaums, und ist er erst von dort nach Griechenland u. s. w. verpflanzt worden. Es hat somit dieses Land den glücklichen Vorzug, eine Fülle der vorzüglichsten Früchte aller Zonen zu tragen. Daß mit dem zweiten ארץ eine zweite, der mit dem ersten ארץ eingeleiteten an Vorzug gleiche Eigentümlichkeit des Bodens zum Ausdruck gebracht wird, ist auch aus der Halacha Berachoth 41 b ersichtlich, nach welcher hinsichtlich der zu sprechenden Beracha vor dem Genusse Datteln den Granatäpfeln vorangehen, weil jene an zweiter Stelle, diese aber erst an fünfter Stelle nach ארץ genannt sind, זה שני לארץ וזה חמישי לארץ. — Ebendaselbst a heißt es: כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר, alle die in unserem Texte genannten Früchte seien für Maßbestimmungen ausgesprochen, z. B. המוציא אוכלין כגרוגרת, עצם כשעורה מטמא וגו׳ (גרוגרת ist eine getrocknete Feige), ככותבת הגסה ביה״ב, אכילת חלב וכו׳ בכזית, כלי בעלי בתים שיעורן כרמונים (כותבת ist: Dattel). Mir zeigte einmal der Verfasser eines Werkes über die halachischen Maßbestimmungen die ersten Druckbogen seiner Schrift, worin er eine, wie mir scheint, sehr beachtenswerte Bemerkung über diesen Satz gegeben hatte. Er weist darin nach, wie auch außer dem jüdischen Kreise in der alten Welt überhaupt für die Grundeinheiten der Längen- und Gewichtsmaße Früchte, wie Gerste, Oliven u. s. w. angenommen waren. Natürlich mußte nun auch im Völkerverkehr für diese Maßfrüchte wiederum die Fruchtart eines bestimmten Landes als Normalfrucht gelten. Es wären nun die Früchte Palästinas im Weltverkehr so als die vorzüglichsten bekannt gewesen, daß sie eben die Normaleinheit für die Längen- und Gewichtsgrößen abgaben, und man nicht nach Gerste, Oliven überhaupt, sondern nach palästinensischer Gerste, palästinensischen Oliven u. s. w. Maßbestimmungen feststellte, sich somit שבח ארץ ישראל, die Vorzüglichkeit der palästinensischen Bodenfrüchte darin zeigte, daß sie als die bekanntesten allgemein als Maßeinheiten gelten. Zu meinem Bedauern ist mir der Name des Verfassers entgangen und weiß ich auch nicht, ob seine Schrift im Drucke vollendet erschienen ist.

9. אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל־בָּהּ לֶחֶם לֹא־תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהָרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת׃

9. einem Lande, in welchem du nicht mit Kargheit Brot essen wirst, in welchem dir nichts fehlen wird, einem Lande, dessen Gestein Eisen und aus dessen Bergen du Kupfer graben wirst.

10. וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל־הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן־לָךְ׃

10. Issest du dann und hast dich gesättigt, so segne Gott, deinen Gott, für das gute Land, das er dir gegeben.

V. 9. ארץ וגו׳. מסכנות, סכן: auf etwas große Achtsamkeit richten, wovon סוכן der Bewahrer königlicher Schätze. Davon מסכן: der Karge und der zur Kargheit Genötigte. מסכנות Kargheit (siehe 1. B. M. S. 274). לא תחסר כל בו: auch was nur die Annehmlichkeiten des Lebens erhöht, bietet es dir. — אשר אבניה ברזל וגו׳. Aus Chron. I. 22, 3 erhellt, daß Eisen- und Kupferbergbau in Palästina betrieben wurde. חצב eigentlich aushauen, der entsprechende Ausdruck für das Ausgraben der Erze aus Felsen. Es ist somit ein Land, das durch seine Bodenbeschaffenheit dem Ackerbau und der Industrie die geeignetste Förderung bietet.

V. 10. ואכלת ושבעת וגו׳. אכל: אכל, verzehren zur Selbstreproduktion; שבע verwandt mit צבה, שבע, שפע, ספה, die alle eine Fülle, ein Genügen ausdrücken. ברך את ה׳ „Gott segnen" heißt: die der sittlich freien Menschenthat überantworteten Gotteszwecke fördern, zur Verwirklichung bringen, oder ein solches Thatenleben geloben (siehe 2. B. M. 18, 10). So oft du durch den von Gott gewährten Segen dich gekräftigt und den Anforderungen deines leiblichen Daseins Befriedigung gebracht, sollst du, in dem Bewußtsein, daß du Gott, und Gott allein, als deinem Gotte, jede Wiederherstellung deiner Kraft und jede Befriedigung deines Daseins verdankst, dein ganzes durch Ihn gekräftigtes und gehobenes Wesen Seinem Dienste, der Förderung Seiner Zwecke, der Verwirklichung Seines Willens auf Erden weihen und dieses Weihegelöbnis im ברכה-Wort aussprechen. Es ist dies das Gebot der ברכת המזון, der nach dem Genusse der Brotnahrung zu sprechenden Beracha, durch welche die vermittelst der offenbaren Mannawunderspeisung gewonnene Gewißheit von der speziellsten Gottesfürsorge mitten in den normalen menschengesellschaftlichen Nahrungsverhältnissen gepflegt und festgehalten, und jedes Stückchen Brot so als unmittelbare Gottesspende begriffen wird, wie einst das den in der Wüste Wandernden gespendete Himmelsmanna. Die Berachoth 44 a rezipierte Halacha bezieht nämlich das Gebot: ואכלת ושבעת וגו׳ auf das im vorhergehenden Verse 9 als Objekt genannte לחם, und nicht auf die dem zuvor genannten Früchte, da Vers 9 mit ארץ ein neuer Satz eingeleitet und das Land als ein solches charakterisiert ist, dessen Bewohner ihr Brot nicht in Beschränktheit, sondern inmitten eines mit allen andern Bedürfnissen versorgten Wohlbehagens genießen. Das eigentliche Objekt bleibt aber לחם, und auf dieses bezieht sich das ואכלת וגו׳. Demgemäß wäre מן התורה nur nach „Brotgemuß" ברכת המזון geboten und damit wohl die bedeutsame Wahrheit niedergelegt: Nicht, wie man meinen dürfte, das allenfalls an Gütern und Genüssen Entbehrliche verdanken wir Gott, vielmehr nicht einmal das Allernotwendigste, das unser Dasein fristende „Brot" ist in des Menschen Hand gelegt, selbst das Brot, somit die einfachste nackteste Existenz, ist eine unmittelbare Spende der Gottesfürsorge (siehe zu Verse 17 u. 18); es ist alles מוצא פי ה׳, jeder Atemzug hängt an Gottes Mund. — Unter לחם wird nur das aus den fünf Getreidearten חטה ושעורה וכוסמין שבולת שועל

ושיפון Weizen, Gerste, Spelt, Hafer, Roggen, bereitete „Brot" verstanden. Diese fünf Getreidearten sind alle unter חטה ושעורה begriffen. — Es giebt jedoch eine Auffassung, nach welcher auch die Beracha nach dem Genusse der V. 8 genannten sieben Früchte דאוריתא wäre (siehe ר"ח ט"ו und ב"י daselbst).

Der ganze Zusammenhang, in welchem die ברכה המזון-Mizwa mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden steht, sowie schon der Begriff „Beracha" an sich lehrt, daß das jüdische „Tischgebet", wie man es nennt, keine „anstandsmäßige Dankabstattung für genossene Mahlzeit", daß es vielmehr mit dem Bewußtsein der Gott, und Gott allein zu verdankenden Existenz zugleich das Bewußtsein aller der Konsequenzen beleben und wach halten soll, die sich an diese Thatsache für die ganze Lösung unserer Lebensaufgabe knüpfen. Unser ברכה המזון besteht daher aus vier Berachoth, die zusammen alle die Momente umfassen, aus welchen unter Gottes allgemeiner Weltleitung und besonderer jüdischer Geschichtsführung sich der Begriff „Jude" konstituiert und jeder jüdischen Gegenwart ihre Aufgabe klar wird.

Was durch die Mannaspeisung jeder jüdischen Seele zur unverlierbar überzeugungssicheren Gewißheit geworden ist, daß Gott, sowie sein „Name" die „Zukunftspende" für jede Menschenseele umfaßt, also auch jede Seele und deren Zukunftsbedarf das besondere Augenmerk seiner fürsorgenden Waltung sein läßt, und daher jedes genossene Brot und das dadurch gefristete Fortdaseinsmoment als die Spende „seiner Güte" zu begreifen ist, mag diese Güte — je nach der Würdigkeit des Empfängers — sich als „Gnade" oder als „Liebe" oder als das nimmer verlierbare „Erbarmen" sich manifestieren: das bringt ברכה הזן, die erste Beracha zum Ausspruch und gelobt den Lebensdienst dem Allernährer.

Allein, wenn Gott dem Lebensgeschicke und der Lebensbestimmung eines jeden Menschen nahe ist, so steht das Lebensgeschick und die Lebensbestimmung des jüdischen Menschen noch in besonderer Beziehung zu ihm und seiner Waltung, eine Beziehung, die Er durch die Verheißung und Erteilung des jüdischen Landes an die jüdische Menschenfamilie für ewige Zeiten dokumentiert hat. Dieses jüdische Land in seiner Blüte und in seinem zeitlichen Churban ist das Unterpfand der besonderen geschichtlichen Stellung Israels auf Erden; ihm ist die zweite Beracha, ברכה הארץ, geweiht. Allein sie soll in ihrer Bedingung und in ihrem Zwecke zur Beherzigung kommen. Die ganze von dem „Lande der Verheißung" getragene jüdische geschichtliche Stellung beruht auf dem die ganze Leiblichkeit in den Dienst Gottes stellenden בריה אברהם (1. B. M. 17, 7 u. 8) und hat zum Zwecke die pflichtgetreue Erfüllung der תורה ויתן להם ארצות גוים וגו', בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצרו (Ps. 105, 44 u. 45). Des gottverheißenen Landes ist daher nur im Zusammenhange mit בריה und תורה zu gedenken, und nur dem Fortragen dieses בריה בבשרנו und der treuen Hingebung an die Aufgaben der תורה verdanken wir die „täglich und stündlich durch alle Zeiten" uns erhaltende Fürsorge der göttlichen Waltung.

Diese der Verwirklichung des göttlichen Gesetzes ausschließlich angehörende jüdisch nationale Bestimmung hat aber ihren bleibenden Ausdruck im Gesetzesheiligtum zu Zion und ihren bleibenden Träger in der Dynastie Davids erhalten, des Mannes, der seinem Volke die politische Selbständigkeit erstritt und gleichzeitig die Klänge seiner Harfe vermachte, die es zu der geistigen Höhe seiner Bestimmung emporgehoben. Ihnen ist die dritte Beracha bestimmt. Jerusalem zu Füßen der Zionhöhe, deren Gipfel des Gesetzesheiligtums Stätte bildet, vergegenwärtigt das um das Gottesgesetz als die es beherrschende und belehrende Seele sich scharende Gottesvolk, dessen edelstes Geschlecht, die Davidische Dynastie, für immer mit der Erreichung dieses jüdischen Höhezieles verknüpft ist. Dieser durch Jerusalem-Zion dem ganzen jüdischen Lande topisch aufgedrückte Charakter seiner

geistigen Bestimmung wird Berachoth 48 b in der Beifügung הארץ הטובה gefunden, wie ja auch oben Kap. 3, 25 die geistige in dem Zionsberg sich konzentrierende Bestimmung des Landes ebenso: הארץ הטובה וגו' ההר הטוב וגו' (siehe daselbst) ausgedrückt ist.

Die in der dritten Beracha nur im Zusammenhange mit dem Anliegen um die Forterhaltung und Gewährung materieller und geistiger Gesamtwohlfahrt zum Ausdruck kommende Bitte um die Forterhaltung und Gewährung der Einzelexistenz und Unabhängigkeit hatte daher während des Bestandes des Davidischen Reiches und Tempels dieses Anliegen um die Gesamtwohlfahrt in einer Bitte um die Erhaltung dieser Träger der nationalen Zukunft zum Ausdruck zu bringen; seit dem Churban und Galuth aber gestaltet sich diese Bitte zur Bitte um den Wiederaufbau Jerusalems, בונה ירושלים.

Damit sind die ברכת המזון in דאוריתא zu beherzigenden Momente erschöpft. Als der von Barkochba geleitete Aufstand unter Hadrian sich als eine unheilvolle Verirrung erwiesen und es galt, für alle Zeiten dem jüdischen Bewußtsein die Warnung stets gegenwärtig zu halten, mit eigener Macht nie wieder den Versuch zur nationalen Wiederherstellung zu machen, diese nationale Zukunft vielmehr ausschließlich und allein der Gotteswaltung anheim zu stellen, schrieben — als die niedergetretene Nation wieder aufzuatmen begann und schon die bloße Gestattung, die hunderttausende um Bethar Gefallener endlich zu begraben, als den Anfang einer besseren Zeit begrüßte — die in Jabne tagenden Weisen eine vierte Beracha: הטוב והמטיב in das tägliche Tischgebet ihres Volkes, in welcher das Andenken an die beispiellose Niederlage zu Bethar in dem Dank verewigt wird, der schon die Erhaltung der Leichen und deren Bestattung als überschwängliche Gnade begrüßen durfte, הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה (Berachoth 48 b), und für alle Zukunft hin den Blick von jeglicher Menschenhülfe ab und ganz allein auf Gott, ausschließlich auf Gott hinrichtet, הוא הטיב וכו' הוא יטיב לנו הוא ינמלנו וכו' הוא ימלך וכו' הוא ישבור וכו'.

Eine tief ethische Bedeutung scheint der Halacha inne zu wohnen, die die Gemeinsamkeit des nährenden Genusses zu einer ganz besonderen Beherzigung durch die Bestimmung hervorhebt, daß, wenn drei oder mehrere zur selbständigen Mündigkeit Gereifte, בני מצוה, sich zu gemeinschaftlichem Brotgenuß zusammengesetzt, sie diese Gemeinsamkeit auch in der Beracha festhalten und, durch einen von ihnen zum gemeinschaftlichen Berachasprechen aufgefordert, er sowohl wie sie es beherzigen, daß ein Ernährer und eine Güte den einen wie den andern gespeist, נברך שאכלנו משלו, ברוך שאכלנו וגו', und dann einer die Beracha für alle spricht, welche die von einem gesprochene Beracha durch אמן zu der ihrigen machen. Wenn nichts den Menschen so sehr wie das Nahrungsstreben in sein ich zurückwirft und den einen zum Nebenbuhler des andern zu machen geeignet ist, soll, wie uns scheint, diese Gemeinsamkeit des Genusses und der Beracha durch den Gedanken der allen in gleicher Weise gleichzeitig zugewandten Gottesgüte die Befreiung der Gemüter von selbstsüchtigen Gedanken vollbringen, und beschränkt sich daher ברכת המזון wesentlich auf ברכת הזן (Berachoth 46 a, תוספו').

Dieses וברכת את ד' אלקיך וגו' des göttlichen Gesetzes ist das Vorbild und der Grundtypus der großen Berachothinstitution geworden, mit welcher die Weisen, den jüdischen Volksgeist bildend, unser ganzes Leben durchwoben haben. Wie hier das göttliche Gesetz den Genuß der Landesfrucht Veranlassung sein läßt, unsere Gedanken von der Frucht auf den Spender des Landes und der Frucht hinzulenken und daraus die Entschließungen für unsere Lebensthat fassen läßt, die es in dem Begriff: ברכה zusammenfaßt, so hat die Weisheit der Weisen das ganze Leben mit allen seinen an uns herantretenden Erscheinungen zu solchen Gott und unsere Verpflichtung zu Gott lehrenden Mentoren gestaltet, und lehrt uns, immer aufs neue zu Gott aufzublicken und ihm das Gelöbnis

unseres Lebensdienstes in ברוך אתה וגו׳ zu erneuen. Jeder Genuß, jede bedeutsame Naturerscheinung, jedes bedeutsame Ereignis im wechselnden Geschicke, sowie in der Veranlassung zur Mizwaerfüllung, ברכות המצות, ברכות הראיה והשמיעה, ברכות הנהנין, legt uns das gelobende Wort ברוך אתה ד׳ וגו׳ in den Mund, läßt uns durch alles, mit allem und zu allem die reine Stellung zu Gott, „unserm" Gott, gewinnen. Ja, unser ganzer Gottesdienst, die ganze עבודה שבלב (siehe zu Kap. 11, 13), die ganze „Pflichtarbeit an unserem Innern", hat als Kern und Blüte ganz eigentlich diese in „ברכה" sich aussprechende Lebensweihe zur thätigen Erfüllung des göttlichen Willens auf Erden. Was der עולה-Begriff für den Opfergottesdienst ist, wie er das ewig fortschreitende Emporringen zur Höhe unserer Lebensbestimmung zum steten Inhalt eines jeden Pulsschlages unseres Herzens macht, so übersetzt unser Wortgottesdienst diesen Inhalt durch ברכה. In der That konzentriert sich ja in dem Begriff: ברוך אתה ד׳ die Summe aller Wahrheiten, die die Basis unseres sittlichen Lebensgehaltes bilden: die spezielle Gottesbeziehung zu jedem einzelnen, das Stehen eines jeden einzelnen in dem Dienste Gottes, die sittliche Freiheit, mit deren Verleihung Gott die Erfüllung seines Willens, das Erreichen seiner Ziele auf Erden, „die Segnung seines Werkes", von dem freien Entschlusse seiner Menschen abhängig gemacht, also, daß der Seinem Dienste sich weihende Mensch diese Weihe in dem zu Gott gewandten „Baruch" niederzulegen vermag.

Sinnvoll fügen unsere Berachoth zu dem bereits durch unseren Text gegebenen ד׳ אלקיך :שם, also: ד׳ אלקינו, auch den Begriff: מלכות, מלך העולם hinzu, und lehrt die Halacha (Berachoth 40 b): כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. Leiten doch die Berachoth von den „in der zeitlichen Welt" an uns hinantretenden Momenten zu dem ewigen Regierer aller Zeitlichkeit über, auf daß wir in dem, den uns ein jeder Moment unserer Zeitlichkeit verkündet, den erkennen, der ה׳ אלקינו ist, und dem wir als solchem mit der Dahingebung unseres ganzen Seins und Wollens huldigen sollen. Ebenso sinnvoll spricht die zweite Hälfte unserer Berachoth von Gott in der dritten Person, während die erste Hälfte zu ihm in der Anrede der zweiten Person hinantritt. Die zweite Hälfte der Berachoth spricht nämlich in der Regel das Moment aus, welches auf den hinweist, zu dem wir in der ersten Hälfte der Beracha mit unserem Huldigungsausdruck hinantreten. Der Genuß, die Erscheinung, die Mizwa weist uns auf den hin, אשר קדשנו במצותיו, שכחו וגבורתו מלא עולם, הזן את העולם כולו u. s. w. und zu ihm treten wir mit dem ברוך אתה-Gelöbnis hinan, mit dem durch den Genuß zu erzielenden oder erzielten Gewinnst an Kraft, in der von seiner Allmacht erfüllten Welt, mit der seinem Gesetze gemäß zu übenden That u. s. w. der Erfüllung seines Willens zu leben.

Ebenso wie unsere von den Weisen nach Genüssen u. s. w. geordneten ברכות in ברכת המזון das Vorbild דאוריתא haben, ist auch nach der Auffassung vieler eine Vorberacha, die vor למוד התורה zu sprechende Beracha (Berachoth 21 a) דאוריתא (siehe Nachwort zu ספר המצות, מצות עשה, מצוה טו׳ und פר״ח zu א״ח 47; siehe unten zu Kap. 32, 3) und wären somit diese beiden die Vorbilder für die von den Weisen uns geordneten Vor- und Nachberachoth. Der vor jedem Genuß in Beracha zu gelobende Entschluß, den durch den Genuß zu gewinnenden Zuschuß an Lebenskraft im Dienste Gottes zu verbrauchen, soll uns erst des Genusses würdig machen, und כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, lautet das Wort der Weisen, wer von dieser Welt ohne Beracha genießt, hat sich gleichsam an einem Gottesheiligtum vergriffen; vor der Beracha ist alles Gottes und erst mit der Beracha erwirbt man ein Anrecht an die Güter der Welt (Berachoth 35 a).

Ebenso soll die Beracha vor Erfüllung einer Mizwa erst unseren Sinn zu dem rechten Bewußtsein sammeln, in welchem die Mizwa erfüllt sein will, daß wir die vorzunehmende Handlung als „Mizwa", als Gottesgebot zu dem Zwecke unserer „Heiligung"

שני. 11. הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תִּשְׁכַּח
אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר
מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי
מְצַוְּךָ הַיּוֹם׃

11. Hüte dich dir, daß du Gottes, deines Gottes, nicht vergesseſt, ſeine Gebote, ſeine Rechtsordnungen und ſeine Geſetze nicht zu hüten, die ich dir heute gebiete.

12. פֶּן־תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים
טוֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ׃

12. Du könnteſt eſſen und dich ſättigen, gute Häuſer bauen und bewohnen,

13. וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף
וְזָהָב יִרְבֶּה־לָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר־לְךָ יִרְבֶּה׃

13. deine Rinder und Schafe könnten ſich vermehren, Silber und Gold ſich dir mehren, alles, was du haſt, ſich mehren,

14. וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת־יְהוָה

14. und dann könnte hochmütig werden dein Sinn und du Gottes, deines

---

zu üben haben: אשר קדשנו במצותיו. Beracha wird daher nur vor ſolchen Mizwoth geſprochen, mit deren Erfüllung zugleich ein unſer Denken und Wollen berichtigender und bereichernder, ſomit uns heiligender Einfluß bezweckt wird, wie vor שופר, מגלה, ציצת u. ſ. w. u. ſ. w., nicht aber, wo zunächſt nur eine konkrete Wirkung beabſichtigt iſt, wie צדקה, השבת עבוט u. ſ. w., deren Erfüllung nicht weſentlich bei der Geſinnung und Stimmung beteiligt iſt, in welchen wir ſie üben.

Wir glauben, damit einen Schlüſſel für das Syſtem der ברכות מצוה gefunden zu haben. Nur die Beracha vor Herſtellung einer מעקה (5. B. M. 22, 8; — ſiehe Abudraham Kap. III) ſtände dem entgegen (ſiehe חורב § 678).

V. 11. השמר לך. Durch ברכת המזון ſoll das Bewußtſein ſtets wach gehalten werden, wem wir das Land und ſeine Segnungen verdanken, unter welchen Bedingungen und für welchen Zweck wir es erhalten, daß wir der empfangenen Segnungen nur ſo lange würdig bleiben, als wir der mit jeder empfangenen Gottesſpende ſich erneuenden Verpflichtung eingedenk bleiben, ſelber „Segen zu werden", Segen des Gotteswerkes, Erfüller des göttlichen Willens auf Erden. השמר לך פן תשכח, eben die Fülle könnte uns gottvergeſſen machen.

Bedeutſam ſtehen hier מצוה voran und ſodann משפטים und חוקות. Soll doch zunächſt dem durch Beſitz und Genuß ſo leicht entſtehenden egoiſtiſchen Selbſtgefühl durch die Mahnung an die mit jedem Beſitz und jedem Genuß ſich nur ſteigernde „Pflicht" entgegengewirkt werden, allen Beſitz und allen Genuß nur im Dienſte Gottes zu verwenden, der uns auf unſeren „Poſten in ſeinem Reiche" geſtellt und uns für die Löſung ſeiner Aufgaben Beſitz und Genüſſe gewährt. Dieſe „Verwendung von Kräften und Mitteln für Gottes Zwecke" ſind ganz eigentlich מצוה, und משפטים und חוקים ſprechen die Anforderungen des Rechts und der Sittlichkeit als die Schranken des Beſitzes- und Genuſſesſtrebens aus.

VV. 12 u. 13. פן תאכל ושבעת u. ſ. w. Während Bodenreichtum immerhin mehr den Gottesſegen als die Schöpfungen der Menſchenkraft vergegenwärtigt, ſind es Bauten und beweglicher Reichtum, in welchen ſich vor allem das Selbſtgefühl ſchaffender Thätigkeit ſelbſtgefällig ſpiegelt. Dieſe ſind daher nächſt der vom Lande gewährten Sättigung beſonders hervorgehoben.

VV. 14—17. ורם לבבך ושכחת (Sota 5 a) wird hieran אזהרה לגסי רוח, die allgemeine Warnung vor Stolz und Hochmut geknüpft und gezeigt, wie Stolz und ע"ז, Stolz und

אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים׃

Gottes vergessen, der dich aus dem Lande Mizrajim geführt, aus der Sklavenheimat;

15. הַמּוֹלִיכֲךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ ו שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין־מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ׃

15. der dich in der großen und furchtbaren Wüste geführt, wo Schlangen, Saraph und Skorpionen, Durst und kein Wasser; der dir Wasser aus dem Kieselfels heraus gegeben,

16. הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עַנֹּתְךָ וּלְמַעַן נַסֹּתֶךָ לְהֵיטִבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ׃

16. der dich mit Man in der Wüste gespeist, den deine Väter nicht gekannt, um dich darben zu lassen und um dich zu erproben, dir am Ende dann wohl zu thun.

17. וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת־הַחַיִל הַזֶּה׃

17. Du könntest dann sagen in deinem Sinn: meine Kraft und die Mächtigkeit meiner Hand hat mir dieses Vermögen geschaffen.

18. וְזָכַרְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל לְמַעַן הָקִים אֶת־בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ כַּיּוֹם הַזֶּה׃ פ

18. Bleibe daher eingedenk Gottes, deines Gottes, daß Er es ist, der dir Kraft giebt, Vermögen zu schaffen, um seinen Bund aufrecht zu halten, den er deinen Vätern geschworen, wie heutigen Tages.

כפירה בעיקר so nahe zusammengrenzt. In der That führt Hochmut nicht erst zur Gottvergessenheit, er ist selbst schon der Anfang von Gottvergessenheit; denn wo der Gedanke „Gott" wohnt, da giebt es keine Stätte für „Hochmut und Stolz". כל אדם, heißt es daselbst, שיש בו גסות הרוח אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם von dem Stolzen spricht Gott: Ich und er, wir können zusammen nicht in der Welt wohnen.

המוציאך. In der Selbständigkeit und der Fülle wirst du ganz vergessen, wie du Sklave in Mizrajim und hilflos in der Wüste gewesen und die Selbständigkeit und jetzige Fülle nur Gott verdankest, und deine gegenwärtige Sättigung vermittelst der gewöhnlichen Naturordnung, ganz so wie die offenbare Wunderspeisung in der Wüste, Gottes Werk und Spende seiner fürsorgenden Waltung ist. —

כחי ist die schaffende Kraft, עצם ידי die Schwierigkeiten und Gegner bewältigende Macht. חיל ist jede zu Gebote stehende Sammlung von Kräften und Mitteln (siehe 2. B. M. 18, 21).

V. 18. וזכרת וגו׳. כח: alles, was deine schaffens- und erwerbsfähige Persönlichkeit ausmacht: die Intelligenz, die Fertigkeit, die überlegende und berechnende Einsicht, die geistige und leibliche Gesundheit, jedes Moment deines seienden und wollenden und könnenden Wesens, ist kein Produkt deiner physischen Nahrung, ist unmittelbare Verleihung deines Gottes, sowie von Ihm und Ihm allein auch das Zusammenwirken der äußeren Verhältnisse abhängt, die die Möglichkeit und das Gelingen deines Schaffens bedingen: Er giebt dir die Kraft, Vermögen zu schaffen. Dein Glück ist zum kleinsten

19. Es wird sein, solltest du gleichwohl Gottes, deines Gottes, vergessen, andern Göttern nachwandeln, ihnen dienen und dich ihnen beugen: so bezeuge ich euch heute, daß ihr sicher zu Grunde gehen werdet.

19. וְהָיָה אִם־שָׁכֹחַ תִּשְׁכַּח אֶת־ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהָלַכְתָּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבַדְתָּם וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם הַעִדֹתִי בָכֶם הַיּוֹם כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן׃

20. Wie die Völker, die Gott vor euch zu Grunde gehen läßt, so werdet ihr zu Grunde gehen, infolge davon, daß ihr auf die Stimme Gottes, eures Gottes, nicht hören werdet.

20. כַּגּוֹיִם אֲשֶׁר יְהוָה מַאֲבִיד מִפְּנֵיכֶם כֵּן תֹּאבֵדוּן עֵקֶב לֹא תִשְׁמְעוּן בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃ פ

Kap. 9. V. 1. Höre, Jisrael: Du überschreitest jetzt den Jarden, um einzuziehen, in den Besitz von Völkern zu

ט 1. שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתָּה עֹבֵר הַיּוֹם אֶת־הַיַּרְדֵּן לָבֹא לָרֶשֶׁת גּוֹיִם גְּדֹלִים

Teil dein Verdienst. Und nicht einmal deinem sittlichen Verdienste kannst du diesen Segen des göttlichen Wohlgefallens zuschreiben; denn nicht um deiner sittlichen Verdienste willen, sondern um deiner Väter willen, deren Tugenden Er in dem Glück der Enkel lohnt למען הקים וגו׳, wird dir dies alles. Du hast also nach keiner Seite hin Ursache, stolz zu sein.

V. 19. והיה. Es bedarf, wie durch ברכת המזון und die anderen Institutionen des Gesetzes der steten Erinnerung an Gott. Man kehrt Gott nicht auf einmal den Rücken, man wird Ihm nach und nach entfremdet und in keinem Zustande mehr als im mangellosen Glückszustande. Darum nach der Bemerkung der Weisen: כל מקום שאתה מוצא אכילה ושביעה שם אתה מוצא אוהרה.

V. 20. עקב וגו׳, sowie die, wenngleich oft späte, doch sichere Folge des Gehorsams Segen und Gedeihen ist (Kap. 7, 12), so ist der Untergang, wenngleich oft spät, doch die sichere Folge des Ungehorsams. Beides kommt nach und nach und spät, sonst wäre Gehorsam keine Tugend und Ungehorsam Wahnsinn. Daher bedarf es ganz eigentlich der העדה, wie es im vorigen Verse העדתי heißt, der „Vergegenwärtigung" dessen, was, weil es nicht sofort sichtbar ist, dem Bewußtsein entschwindet (העד, עוד siehe 1. B. M. 43, 3).

Kap. 9. Im vorigen Kapitel waren sie auf die Gefahr hingewiesen worden, die ihrem Glücke aus dem Glücke erwachsen würde, wenn sie im Glücke der Pflicht vergessen würden, die mit jedem Glückszuwachs nur steigt, mit jedem empfangenen Segen Segen zu werden, treuerer, reicherbegabter Diener und Vollbringer des göttlichen Willens; wenn sie endlich Gottes als des Begründers und Spenders dieses Glückes vergessen und in der eigenen Kraft und der Gunst der vergötterten und umbuhlten Naturmächte den Quell und die Bedingung ihres Glückes zu finden vermeinen würden. In dem Moment, in welchem sie aufhören würden, das Volk des Gottesgesetzes zu sein, würden sie auch das Land des Gottesgesetzes verlieren, zu Grunde gehen, wie die Völker wegen ihres Frevels gegen Gottes Sittengesetz zu Grunde gegangen sind.

Diese Gedanken werden in diesem Kapitel noch weiter verfolgt und ihnen zuerst (Verse 1—6) der Untergang der Völker zu zwiefacher Belehrung vor die Seele geführt: Trotz ihrer riesigen Macht gehen die Völker an ihrer sittlichen Entartung zu Grunde, sobald das „Maß ihrer Sünden voll ist" (1. B. M. 15, 16). Nicht die Tapferkeit

וַעֲצֻמִים מִמֶּךָּ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצֻרֹת בַּשָּׁמָיִם׃

2. עַם־גָּדוֹל וָרָם בְּנֵי עֲנָקִים אֲשֶׁר אַתָּה יָדַעְתָּ וְאַתָּה שָׁמַעְתָּ מִי יִתְיַצֵּב לִפְנֵי בְּנֵי־עֲנָק׃

3. וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא־הָעֹבֵר לְפָנֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא

treten, die größer sind und mächtiger als du, von Städten, die groß und fest bis in den Himmel.

2. Eine große und hochragende Bevölkerung, Söhne der Anaker, von denen du weißt und du gehört hast: wer kann vor den Söhnen Anaks bestehen!

3. So weißt du es denn heute, daß Gott, dein Gott, Er es ist, der vor dir herzieht als zehrendes Feuer, Er

---

und Übermacht der Eroberer, — die Eroberer sind schwächer und weniger zahlreich als sie, — Gott, der die Herrschaft des Sittengesetzes als Zukunft seiner Menschheit auf Erden bestimmt, ist „das zehrende Feuer", vor dem das Entsittlichte vergeht. Die Eroberer sind nur Gottes Werkzeug, sie besiegen nur, was Gott bereits der Vernichtung übergeben. Und ferner: Ebenso wenig wie Israels Tapferkeit einen großen Anteil an dem Untergang der Völker hat, ebenso wenig hat sein bereits bewährtes sittliches Verdienst einen großen Anteil an der Gottesbestimmung, die es Erbe und Besitznachfolger der dem Untergange verfallenen Völker sein läßt, daß Israel selbstgenügsam meinen könne, das Maß seiner bereits bewiesenen Pflichttreue, wie es hinreichte, um es an die Stelle der Völker in den Besitz des Landes zu bringen, so reiche es auch hin, um es in dem Besitze dieses Landes zu erhalten. Ist es schon nicht so schlecht wie die Völker, so ist es doch noch lange nicht so gut, wie die Bestimmung heischt, deren Verwirklichung sich an den Besitz dieses Landes knüpft. Nicht sein eigenes Verdienst, das Verdienst seiner Väter und die diesen erteilte und an ihm sich erfüllende Gottesverheißung bringt es in das Land. Dieses Verdienst der Väter und diese Verheißung reichen hin, um ihm das Land der Völker zu geben. Aber es wird es nur behalten durch das eigene Verdienst, das es sich noch erst erwerben muß: denn bis jetzt ist es noch עם קשה עורף.

V. 1. שמע ישראל. Das, was ihnen hier zum Bewußtsein gebracht werden soll, ist eben das Gegenteil dessen, was man nach dem äußeren Scheine der Ereignisse urteilen würde. Der äußere Schein der Ereignisse spräche für Israels Tapferkeit und bereits erreichte sittliche Größe. Beides verneint die Gotteswahrheit, darum שמע! — לבא, בא eigentlich: heim kommen, dahin gelangen, wohin man gehört. —

לרשת גוים וגו' ערים וגו' ירש seiner eigentlichen Grundbedeutung nach verwandt mit גרש, jemanden aus seinem Besitze drängen, sein Besitznachfolger werden, kommt gleichwohl ebenso in Beziehung auf den Besitzer als auf den Besitz vor: beerben und erben. So auch hier לרשת גוים und לרשת ערים. — ובצרת (siehe 1. B. M. 11, 6) unerreichbar gemacht, בשמים, so daß sie der Erde entrückt scheinen.

V. 2. עם גדול ורם. Es ist zweifelhaft, ob גדול sich auf die körperliche Größe oder auf die Größe der Volkszahl bezieht. Neben רם scheint es das letzte zu sein (siehe 4. B. M. 13, 22). Es scheint die ganze kanaanitische Bevölkerung Nachkommen der Anaker gewesen zu sein, und würde dies die letzte Bedeutung rechtfertigen. So auch Amos 2, 9 von der ganzen kanaanitischen Bevölkerung: ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם אשר כגבה ארזים גבהו וגו'.

V. 3. אש אכלה. Vergleiche Kap. 4, 24: הוא ישמידם והוא יכניעם לפניך, weil eben sie vor der Gottesgerechtigkeit dem Vernichtungsgeschick verfallen sind, beugt Er sie

וַיַּשְׁמִידֵם וְהוּא יַכְנִיעֵם לְפָנֶיךָ וְהוֹרַשְׁתָּם וְהַאֲבַדְתָּם מַהֵר כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה לָךְ׃

will sie vernichten, darum beugt Er sie vor dir, so daß du sie rasch vertreiben und vernichten wirst, wie dir Gott zugesprochen hat.

שלישי. 4. אַל־תֹּאמַר בִּלְבָבְךָ בַּהֲדֹף יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֹתָם ו מִלְּפָנֶיךָ לֵאמֹר בְּצִדְקָתִי הֱבִיאַנִי יְהוָה לָרֶשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת וּבְרִשְׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה יְהוָה מוֹרִישָׁם מִפָּנֶיךָ׃

4. Sage nicht in deinem Herzen, wenn Gott, dein Gott, sie vor dir her fortstößt: um meiner Pflichttreue willen hat mich Gott hingebracht, dieses Land in Besitz zu nehmen, und doch nur wegen der Schlechtigkeit dieser Völker vertreibt sie Gott vor dir.

5. לֹא בְצִדְקָתְךָ וּבְיֹשֶׁר לְבָבְךָ אַתָּה בָא לָרֶשֶׁת אֶת־אַרְצָם כִּי בְּרִשְׁעַת ו הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישָׁם מִפָּנֶיךָ וּלְמַעַן הָקִים אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב׃

5. Nicht wegen deiner Pflichttreue und wegen der Geradheit deines Herzens kommst du hin, ihr Land in Besitz zu nehmen; sondern wegen der Schlechtigkeit dieser Völker vertreibt sie Gott, dein Gott, vor dir, und um das Wort in Erfüllung zu bringen, welches Gott deinen Vätern, Abraham, Jizchak und Jakob zugeschworen.

6. וְיָדַעְתָּ כִּי לֹא בְצִדְקָתְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶת־הָאָרֶץ הַטֹּבָה הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ כִּי עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף אָתָּה׃

6. Du kannst es ja wissen, daß nicht wegen deiner Pflichttreue Gott, dein Gott, dir dieses gute Land giebt, es in Besitz zu nehmen; denn du bist ja ein hartnäckiges Volk.

---

vor dir, läßt Er sie ihre Macht und ihren Riesentrotz vor dir verlieren, so daß du sie besiegtest.

V. 4. בהדף: הדף: stoßen (4. B. M. 35, 20 u. 24) mit מ fortstoßen (Jesaias 22, 19). בצדקתי, hier und im folgenden steht צדקה dem רשעה gegenüber. צדקה ist die dem göttlichen Gesetze gezollte Pflichttreue. רשעה buchstäblich ja: die Willkür, der Gesetzesungehorsam, verwandt mit רשא, רשה.

V. 5. ישר לבב ist die nur auf das Pflichtgemäße gerichtete innere Gesinnung. צדקה ist die Legalität der Handlung, ישר לבב die Loyalität der Gesinnung. Das eine ist wohl ohne das andere denkbar. Erst beides zusammen macht den wahrhaft sittlichen Menschen. Du kannst dich noch weder des einen noch des andern in genügendem Maße rühmen. — כי ברשעת וגו׳. Es sind nur zwei Momente bei deinem siegreichen Einzug ins Land wirksam. Das volle Schuldmaß der Völker bestimmt ihren Untergang, und der deinen Vätern geleistete Verheißungsschwur läßt dich an ihre Stelle treten.

V. 6. ידעת, dein eigenes Bewußtsein muß dir dies sagen, dein קשה עורף-Charakter, den du noch immer bewiesen, steht den Anforderungen des צדק-Charakters diametral entgegen.

7. זְכֹר אַל־תִּשְׁכַּח אֵת אֲשֶׁר־
הִקְצַפְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמִּדְבָּר
לְמִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר־יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
עַד־בֹּאֲכֶם עַד־הַמָּקוֹם הַזֶּה מַמְרִים
הֱיִיתֶם עִם־יְהוָה׃

7. Bleibe eingedenk, vergiß nicht, wie du Gott, deinen Gott, in der Wüste erzürnt hast; zurück von dem Tage an, da du aus dem Lande Mizrajim gezogen, bis ihr zu diesem Orte gekommen, waret ihr ungehorsam mit Gott.

V. 7—29. Kap. 10, 1—11. Dieses Bewußtsein von der noch andauernden sittlichen Unzulänglichkeit für ihre große Aufgabe, wird nun durch einen Rückblick auf ihre Verirrungen während der Wanderung in der Wüste unterstützt, deren Mittelpunkt die Egelsünde bildet, um welche sich die andern nur in Andeutungen gruppieren. Beweist doch nichts so wie diese Egelsünde, wie tief noch der Abstand des Volkes von der Stufe war, auf welcher das Gesetz, das ihnen ward, eine Verwirklichung erwarten durfte, wie daher dieses Gesetz sich erst das Volk gleichsam erobern mußte, das sein Träger durch die Zeiten und sein Vollbringer in der Zeit werden sollte, wie es daher von vornherein über das Israel der Gegenwart auf das Israel der Zukunft hinausblicken mußte. Es ist aber ein Moment, das in diesem Rückblick besonders hervortritt. Es war ihnen soeben gesagt, daß sie wohl ohne hinreichendes sittliches Verdienst das verheißene Land erobern, nicht aber ohne hinreichendes sittliches Verdienst das Land behalten werden (Kap. 9, 1—6 und 8, 19 u. 20). Dieser Rückblick zeigt ihnen klar, wie wenig sie sich auf Grund der den Vätern gewordenen Verheißung etwa einer sittlichen Sorglosigkeit hingeben dürften. Die den Vätern gewordene Verheißung, daß aus ihren Nachkommen ein großes Volk erstehen werde, durch welches alle Geschlechter der Erde sich den Segen gewinnen werden, erfüllt sich und wenn auch zeitlich ein ganzes Geschlecht dieses Volkes zu Grunde ginge und auch nur eine pflichttreue Seele übrig bliebe, die die große sittlich geistige Bestimmung des Väterbundes fortzutragen fähig wäre (V. 14). Überhaupt darf sich keine Gesamtheit und kein einzelner, wie bedeutsam auch ihre Sendung für das Werk Gottes auf Erden wäre, dem Dünkel hingeben, sie seien unentbehrlich für das Werk Gottes auf Erden, und in diesem Dünkel sündigen. Das בקרבי אקדש erfüllt sich am Volke wie an des Volkes Männern. Über zeitliche Geschlechter des Volkes und über zeitliche Männer im Volke, wie groß sie auch wären, geht die Waltung Gottes ihren Zielen zu hinüber. Auch ein Aharon wird aus seiner Zeit hinausgerufen, um auf Bergeshöhe sein Grab zu finden, während im Thale das Volk ungestört seinen weiteren Zielen entgegenwandert (Kap. 10, 6 u. 7), und wohl mochte Moses bei diesem Gedächtnis seines Bruders an seinen eigenen so bald bevorstehenden Heimgang denken, der ja allen künftigen Männern in Israel die Mahnung zuruft: Vergesset nicht, selbst ein Moses war für die Weiterführung der Gotteszwecke entbehrlich. Auch Moses starb auf Bergeshöhen und das Volk zog seiner Zukunft ununterbrochen weiter entgegen!

V. 7. זכר על תשכח, denke immer daran, damit es dir nicht ganz in Vergessenheit komme. — הקצפת. קצף ist der allgemeinste Ausdruck für: Zürnen. Wie כעס, verwandt mit כחש, das Schmerzgefühl über die verletzte Wahrhaftigkeit eines Seins, d. h. das durch die Vorstellung hervorgerufene Schmerzgefühl ist, daß etwas nicht so ist, wie es sein sollte: so ist קצף, verwandt mit כזב, das durch ein den Erwartungen nicht entsprechendes Verhalten hervorgerufene Gefühl der Entrüstung. Insofern ist es auch verwandt mit יצב und קצב, indem es der verfehlten Wirklichkeit das Festgestellte und Feststehende des Erwarteten gegenüber aufrecht hält.

8. וּבְחֹרֵב הִקְצַפְתֶּם אֶת־יְהוָה
וַיִּתְאַנַּף יְהוָה בָּכֶם לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם׃

8. Selbſt zu Choreb habt ihr Gott erzürnt, und es zürnte Gott ſo wider euch, daß er euch vernichten wollte.

9. בַּעֲלֹתִי הָהָרָה לָקַחַת לוּחֹת
הָאֲבָנִים לוּחֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר־כָּרַת
יְהוָה עִמָּכֶם וָאֵשֵׁב בָּהָר אַרְבָּעִים
יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי
וּמַיִם לֹא שָׁתִיתִי׃

9. Als ich den Berg hinan gegangen war, ſteinerne Tafeln, Tafeln des Bundes zu empfangen, welchen Gott mit euch geſchloſſen hatte, und ich auf dem Berge vierzig Tage und vierzig Nächte verweilte, — Brot hatte ich nicht gegeſſen und Waſſer nicht getrunken —

ממרים הייתם עם ה׳. מרה wird ſonſt nur mit dem Akkuſativ oder mit ב־ konſtruiert. ממרים הייתם עם ה׳ kann daher nicht wohl heißen: ihr waret ungehorſam gegen Gott, ſondern: ihr waret ungehorſam mit Gott, d. h.: ihr waret nie ganz mit Gott, es gab immer eine Seite, in welcher ihr Gott den Gehorſam verſagtet. Freilich liegt darin auch implizite der Troſt, daß ſie nie ganz Gott den Gehorſam gekündet hatten, auch als ממרים waren ſie עם ה׳, ſowie ſie עם ה׳ doch immer auch ממרים waren.

V. 8. ובחרב. Schon in Choreb, ſofort bei der erſten Grundlegung eurer nationalen Beſtimmung. ויתאנף וגו׳, während קצף das unmittelbar durch ein mißliebiges Verhalten eines andern hervorgerufene Gefühl der Entrüſtung iſt, iſt התאנף: das mit Bewußtſein und Überlegung „Sich in Zorn verſetzen“ gegen einen andern. Daher ſteht es vor Strafverhängniſſen und ſagt, daß ſie nicht in leidenſchaftlichem Aufwallen, ſondern mit ſich ſelbſt beherrſchender Überlegung gefaßt werden. So hier und 1, 37; 4, 21; 9, 20. Auch das התקצף (Jeſaias 8, 22) iſt ein ſolches aus Nachdenken hervorgehendes Bös-werden mit ſeinem Gott und König, es iſt ein ſich in Zorn Hineinreden.

Die Verwandtſchaft mit ענף, Zweig, dürfte אנף als eine ſich zur Äußerung und einem andern das ihm Gebührende in Wort und That zu bringen drängende, innere Stimmung bezeichnen. So iſt ja auch עברה, der höchſte Grad des Zürnens, von der Anſchauung des Aus-ſich-hinaus-, Über-ſich-hinaustretens gebildet, und עֵבֶר, Job 21, 10 heißt: einen zum Äußerlichwerden drängenden Keim in etwas legen, trächtig machen.

V. 9. לוחות האבנים. Wiederholt werden die Tafeln mit der Stoffbeifügung אבנים genannt. Die Geſetzesworte ſind in Stein gegraben, ſie ſind das Unabänderliche, Abſolute wie Stein, daher ja ברית und כרת (1. B. M. 6, 18).

ארבעים יום וגו׳. Wiederholt werden in dieſem Rückblick, hier und Verſe 11, 18 und 25 ſowie 10, 10 die vierzig Tage und Nächte hervorgehoben, die Moſes dreimal: vor Erteilung der erſten Geſetzestafeln, nach Geſchehen des Egelabfalls, vor Erteilung der zweiten Geſetzestafeln, faſtend vor Gott zugebracht. Es muß dieſe immer gleiche Vorbereitungszeit vor der Erteilung und Wiedererteilung der Geſetzestafeln, ſowie vor der in der Mitte liegenden Wiedererlangung der vollen Gnade, ihre tief innerliche Bedeutung haben. Welchen Einfluß ein ſolches vierzigtägiges von allen irdiſchen Beziehungen abgeſchiedenes und doch den höchſten irdiſchen Beziehungen zugewandtes Sein vor Gott auf Moſes Geiſtesinnere gehabt haben möge, wie namentlich die mittleren, zu der höchſten Gottesoffenbarung über Gottes Walten (2. B. M. 33, 12 f.) führenden, ihn zu der einer ſolchen Offenbarung vielleicht entſprechenden Geiſtesſtufe gehoben haben mögen, entzieht ſich jeder auch nur ahnenden Betrachtung. Allein die Wirkung, die dieſe vorbereitenden Zeiten der Abgeſchiedenheit des Führers auf das ſeiner harrende Volk gehabt haben müſſen, bietet ſich wohl zum Gegenſtand der Erwägung. Und da dürften denn dieſe

10. וַיִּתֵּן יְהוָה אֵלַי אֶת־שְׁנֵי לוּחֹת

10. da gab mir Gott die zwei steinernen Tafeln, geschrieben mit dem

---

Zeiten des Harrens sowohl die hohe Bedeutsamkeit des durch Moses für das Volk zu erlangenden Zieles, dem sie entgegenzuharren hatten, als auch den Abstand der noch unvollkommenen Würdigkeit der Zustände, aus welchen sie einem solchen Ziele entgegenharrten, eben durch dieses vierzigtägige Harren allen Geistern und Gemütern des Volkes zur tief eindringenden Beherzigung nahe gelegt haben.

Zwischen מתן תורה und קבלת הלוחת liegt noch ein bedeutender Abstand. Jenes brachte die Verpflichtung zum Gesetze, dieses wollte aber durch Übergabe der Gesetzestafeln die Nation selbst zum Wahrer, Vertreter und Träger des göttlichen Gesetzes für alle Zeiten bestellen. Das Gottesgesetz für sie und die Menschheit sollte ihnen anvertraut werden. Das setzt zuerst das treueste Selbststehen auf dem Boden des Gesetzes voraus. Wir begreifen, wie das vierzigtägige Entgegenharren eine Selbstarbeit an sich selber einem jeden im Volke, ein Durchdringen mit dem Vernommenen, ein Befestigen in der נעשה ונשמע-Treue, und damit mindestens als Vorsatz jene Gesinnung habe erzielen sollen, die der קבלת הלוחת-Stufe entsprochen haben würde; begreifen, wie schon die bloße Entfernung Moses jeden Mann im Volke zur Selbstvertretung des vernommenen Gottesgesetzes hätte aufrufen sollen; begreifen damit zugleich umsomehr Motiv und Bedeutung der שבירת הלוחת לעיניהם, des „Zerbrechens der Tafeln vor ihren Augen", nachdem sie so kläglich diese erste Probe bestanden. Nicht die Verpflichtung zum Gesetze war mit diesem Zerbrechen der Gesetzestafeln geändert. Ihre Unwürdigkeit, Depositäre dieses göttlichen Gesetzes zu sein, ward ihnen damit veranschaulicht.

Mit dem Vernichten des Götterkalbes, mit dem Auftreten des Stammes Levi im Volke, mit dem Hinrichten der Schuldigen und mit dem in der Selbstentkleidung des Horebschmuckes sich aussprechenden Erwachen eines sich selbst richtenden Schuldbewußtseins im Volke, war die verschuldete Gesamtvernichtung abgewendet und die Möglichkeit des Wiedereintritts einer reinen Beziehung zu Gott und zu der großen Bestimmungszukunft angebahnt. Allein dieses Bewußtsein muß zur Gesinnung, und die Gesinnung zum ernsten Lebensvorsatz für künftige Pflichttreue reifen; nie und nimmer ist blos augenblicklicher Reueausdruck vermögend, kleine oder große Schuld zu tilgen; es muß die Selbstarbeit zur völligen reinen Wiedergeburt den Gnadenbeistand zum Gelingen dieser Arbeit und das Sühnewunder einer die Schuldvergangenheit begrabenden כפרה erringen; und auch dieser Arbeit, der Erringung eines so großen Zieles, wurde eine vierzigtägige Frist gegönnt, die, wie wir zu 2. B. M. 33, 9—11 vermutet, von Moses nicht auf dem Berge, sondern in seinem Zelte außerhalb des Lagers vor Gott zugebracht wurde.

Und es war Moses das Wiederanknüpfen einer volleren Beziehung Gottes zum Volke, der Wiedereintritt des Volkes in seine Zukunftsbestimmung auf dem Boden einer schuldgesühnten Vergangenheit, „wieder hergestellte Gesetzestafeln neben den zerbrochenen" verheißen. Wieder sind es vierzig Tage, während welcher das Volk die Probe der Entfernung Moses zu bestehen und das Hinaufarbeiten zu der Höhe der seiner wieder wartenden Bestimmung zu vollbringen hatte, Depositäre des göttlichen Gesetzes für die Zukunft seiner Geschlechter und die Zukunft der Menschheit zu werden.

Ob die Frist von gerade vierzig Tagen im Anklang zu der ersten Entwickelungsfrist eines werdenden Menschenkeims, somit als Zeittypus eines „Menschwerdens" gewählt ist, wagen wir nur fragend anzudeuten. —

V. 10. ועליהם ככל הדברים וגו׳, ככל וגו׳: gleich bei dem ersten Anfang der Gesetzesoffenbarung, bei dem unmittelbaren Gotteswort und der unmittelbaren Gottes-

הָאֲבָנִים כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים וַעֲלֵיהֶם כְּכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה עִמָּכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקָּהָל׃

Gottesfinger, und auf ihnen war allen den Worten gemäß, die Gott mit euch auf dem Berge aus dem Feuer heraus am Tage der Versammlung gesprochen hatte.

11. וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה נָתַן יְהוָה אֵלַי אֶת־שְׁנֵי לֻחֹת הָאֲבָנִים לֻחֹת הַבְּרִית׃

11. Es war nach Ablauf von vierzig Tagen und vierzig Nächten, — Gott hatte mir bereits die beiden steinernen Tafeln, die Tafeln des Bundes, gegeben, —

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי קוּם רֵד מַהֵר מִזֶּה כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם סָרוּ מַהֵר מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִם עָשׂוּ לָהֶם מַסֵּכָה׃

12. da sagte Gott zu mir: Auf, gehe rasch hinunter von hier, denn dein Volk, das du aus Mizrajim herausgeführt, hat es verderbt! Sie sind gar rasch aus dem Wege gewichen, den ich ihnen geboten habe; sie haben sich ein Gußbild gemacht!

13. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר רָאִיתִי אֶת־הָעָם הַזֶּה וְהִנֵּה עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף הוּא׃

13. Gott sagte weiter zu mir: Ich habe dieses Volk gesehen, und siehe, es ist ein hartnäckiges Volk.

14. הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת־שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אֹתְךָ לְגוֹי־עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ׃

14. Lasse ab von mir, daß ich sie vernichte und ihren Namen unter dem Himmel fortlösche; ich will dich zu einem noch zahlreicheren und mächtigeren Volke machen.

15. וָאֵפֶן וָאֵרֵד מִן־הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וּשְׁנֵי לוּחֹת הַבְּרִית עַל שְׁתֵּי יָדָי׃

15. Ich wandte mich und ging von dem Berge hinunter, der Berg loderte noch in Feuer, und die beiden Tafeln des Bundes waren auf meinen beiden Händen.

---

schrift, reichte das Wort weiter als die Schrift, war in den koncisen Wortlaut der Schrift nur andeutend der reiche Inhalt des gesprochenen Wortes niedergelegt. Vergl. Megilla 19 b: מאי דכתיב ככל הדברים וגו׳ מלמד שהראהו הקב״ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש בין כל דבור ודבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה.

ביום הקהל. Es war das Volk unvermittelt vor Gott versammelt und selbst Moses zum Volke zurückgetreten (siehe 2. B. M. 19, 25).

VV. 11—14. Siehe zu 2. B. M. 32, 1 f. — ויהי מקץ siehe zu V. 9.

V. 15. והר בער באש, noch kündigte das Feuer auf dem Berge die göttliche Gegenwart an. — על שתי ידי: sie ruhten auf meinen beiden Händen, ich faßte sie nicht, hielt sie nicht, ich war nur ihr Träger und Bringer. Verschieden davon heißt es von den ihrem Stoffe nach dem Menschenwerk angehörenden zweiten Tafeln Kap. 10, 3: ושני הלוחת בידי. —

16. וָאֵרֶא וְהִנֵּה חֲטָאתֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם עֲשִׂיתֶם לָכֶם עֵגֶל מַסֵּכָה סַרְתֶּם מַהֵר מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶתְכֶם׃

16. Als ich da sah und siehe, ihr hattet gegen Gott, euren Gott, gesündigt, hattet euch ein gegossenes Kalb gemacht, waret rasch von dem Wege gewichen, den euch Gott geboten hatte:

17. וָאֶתְפֹּשׂ בִּשְׁנֵי הַלֻּחֹת וָאַשְׁלִכֵם מֵעַל שְׁתֵּי יָדָי וָאֲשַׁבְּרֵם לְעֵינֵיכֶם׃

17. da ergriff ich die beiden Tafeln und warf sie hinab von meinen beiden Händen, und zerbrach sie vor euren Augen.

18. וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי יְהוָה כָּרִאשֹׁנָה אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי וּמַיִם לֹא שָׁתִיתִי עַל כָּל־חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר חֲטָאתֶם לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ׃

18. Und ich warf mich hin vor Gott, wie das erste Mal, vierzig Tage und vierzig Nächte, Brot aß ich nicht und trank kein Wasser; über all eure Sünde, die ihr begangen, das, was das Böse in den Augen Gottes ist, zu vollbringen, ihn zu erzürnen.

19. כִּי יָגֹרְתִי מִפְּנֵי הָאַף וְהַחֵמָה אֲשֶׁר קָצַף יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא׃

19. Denn mir graute vor dem Zorn und dem Unwillen, da Gott über euch gezürnt hatte, euch zu vernichten. Auch diesesmal erhörte mich Gott.

V. 17. ואתפש. Bis dahin trug ich sie auf meinen Händen, ich war nur Träger und Überbringer eines mir anvertrauten Gutes. Beim Anblick eurer Versündigung ergriff ich, handelte ich aus eigenem Antriebe, nach eigenem Entschluß, ich begriff, daß mein Auftrag zu Ende war, daß es Verrat an dem mir anvertrauten Gute wäre, euch zu dessen Depositären zu machen, ואשלכם מעל שתי ידי und warf das zu Boden, was mir zu überbringen anvertraut war.

V. 18. ואתנפל וגו׳ (siehe zu V. 9). כראשנה bezieht sich wohl nicht auf ואתנפל, sondern auf ארבעים יום. Von den ersten heißt es ja oben ואשב בהר וגו׳, und ebenso von den letzten Kap. 10, 10. Nur den mittleren, כפרה für die große Versündigung erstrebenden, entspricht das התנפל לפני ה׳. — על כל חטאתכם, es enthielt ja der Vorgang mannigfaltige Seiten der Verirrung, von den Anstiftern, den bewußt und unbewußt Mithingerissenen, bis zu denen, die zu dem Abfall geschwiegen und nicht für die Gottessache abwehrend eingetreten. — להכעיסו dürfte sich wohl nicht auf לעשות beziehen, sondern auf הרע וגו׳, das zu thun, was so sehr das Schlechte ist in Gottes Augen, daß, wo es geschieht, es ihm, menschlich gesprochen, schweren Kummer bereitet. Man müßte es denn auf die Gesinnung der Anstifter, des ערב רב, beziehen, die allerdings einen Abfall von Gott beabsichtigten, und das ganze Volk trifft der Vorwurf, daß sie sich an etwas thätig oder schweigend beteiligten, was in erster Absicht geradezu eine Empörung gegen Gott im Sinne hatte.

V. 19. כי יגרתי וגו׳. יגר gleichbedeutend mit גור wie יטב und טוב. Es scheint, daß אף und חמה das anhaltende äußere und innere Zürnen bedeutet, während קצף wie oben bemerkt, die unmittelbar hervorgerufene Entrüstung bedeutet. Euer Verbrechen war ein solches, daß es an sich eure sofortige Vernichtung verdient hätte, wie dies ja auch sogleich 2. B. M. 32, 10 ausgesprochen war, und wenn auf Moses sofortige Für-

20. Auch über Aharon war Gott sehr erzürnt, ihn zu vernichten, und ich betete auch für Aharon in jener Zeit.

21. Eure Sünde aber, das Kalb, das ihr gemacht hattet, hatte ich genommen und es in Feuer verbrannt, es vollständig zerstoßen und zerrieben, bis es fein zu Staub wurde, und seinen Staub in den Bach hingeworfen, der vom Berge herabkommt.

22. Ebenso in Tabera und in Massa und in Kibroth hatthaawa habet ihr Gott erzürnt.

20. וּבְאַהֲרֹן הִתְאַנַּף יְהוָה מְאֹד לְהַשְׁמִידוֹ וָאֶתְפַּלֵּל גַּם־בְּעַד אַהֲרֹן בָּעֵת הַהִוא׃

21. וְאֶת־חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר־עֲשִׂיתֶם אֶת־הָעֵגֶל לָקַחְתִּי וָאֶשְׂרֹף אֹתוֹ וָאֶכֹּת אֹתוֹ טָחוֹן הֵיטֵב עַד אֲשֶׁר־דַּק לְעָפָר וָאַשְׁלִךְ אֶת־עֲפָרוֹ אֶל־הַנַּחַל הַיֹּרֵד מִן־הָהָר׃

22. וּבְתַבְעֵרָה וּבְמַסָּה וּבְקִבְרֹת הַתַּאֲוָה מַקְצְפִים הֱיִיתֶם אֶת־יְהוָה׃

---

bitte diese auch nicht sogleich eingetreten war, so war doch noch bis zur inneren Umwandlung des Volkes noch voller Grund zu אף und חמה vorhanden. Die Vernichtungsschuld, die noch auf dem Volke lastete, fürchtete Moses. Dafür כפרה zu erwirken und dieser כפרה das Volk würdig werden zu lassen, war die Bestimmung der mittleren vierzig Tage, wie bereits oben zu V. 9 angedeutet.

V. 20. וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא. Gott hatte ihn schon gleich, bevor Moses den Berg verlassen hatte, auf seine Fürbitte erhört, das Verhängnis sofortiger Vernichtung nicht eintreten zu lassen (2. B. M. 32, 14), Gott erhörte ihn auch jetzt nach den vierzig Tagen, vollendete כפרה zu gewähren und Israel aufs neue mit dem Gottesgesetze in seinem Schoße seine weltgeschichtliche Sendung antreten zu lassen. Für den nächsten Zweck dieses Rückblicks lag vor allem daran, dem Volke zum Bewußtsein zu bringen, wie nahe sie bereits daran gewesen, um ihres Abfalls willen der gänzlichen Vernichtung anheim zu fallen, wie sie daher nimmer auf die den Vätern gewordene Verheißung hin sich der Pflichtvergessenheit gegen Gottes Gesetz hinzugeben hätten.

V. 20. ובאהרן וגו'. Wäre doch selbst Aharon, ohne Moses Fürbitte, in Folge seines nicht entsprechenden Verhaltens dem sündhaften Ansinnen des Volkes gegenüber, dem Untergange verfallen. Was aber der Priester im Volke ist, das ist Israel in der Völker Mitte. Beide schützt nicht nur ihre gottgewiesene Stellung nicht vor den Folgen ihrer Verirrungen; ihre Stellung macht diese nur um so verantwortungsschwerer.

V. 21. ואת חטאתכם. Diese völlige Vernichtung und Zerstreuung des Götterkalbes liegt vor den vierzig Tagen. Ihrer wird noch nachträglich, gleichsam nebenher, noch erwähnt, wohl, um gelegentlich auch das handgreiflich Unvernünftige einer solchen Verirrung dem Gedächtnis zu überantworten, daß dem, was Menschenhände bis zur Zerstreuung in alle Winde vernichten konnten, der Wahn irgend eine Spur von Göttlichem innewohnend andichten konnte!

V. 22. ובתבערה וגו'. V. 21 war mehr Parenthese und setzt V. 22 den mit der Egelverirrung begonnenen Gedankengang fort. Wie beim Egel, so verfielen sie auch in תבערה und מסה einem zum Abfall sich steigernden Irrewerden an der göttlichen Führung. תבערה war eine Unzufriedenheit mit der göttlichen Führung, מסה ein Zweifel an derselben, und während der Egelabfall sich in einer äußeren Gesamtthat vollzog, waren beide, תבערה und מסה, ein mehr innerlich gebliebener, zunächst nur Gott offen-

23. וּבְשָׁלְחַ יְהוָה אֶתְכֶם מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ לֵאמֹר עֲלוּ וּרְשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם וַתַּמְרוּ אֶת־פִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְלֹא הֶאֱמַנְתֶּם לוֹ וְלֹא שְׁמַעְתֶּם בְּקֹלוֹ׃

23. Und als Gott euch von Kadesch Barnea mit dem Auftrag entsandte: Gehet hinauf und nehmet das Land in Besitz, das ich euch gegeben! da wart ihr gegen den Ausspruch Gottes, eures Gottes, ungehorsam und glaubtet ihm nicht und hörtet nicht auf seine Stimme.

24. מַמְרִים הֱיִיתֶם עִם־יְהוָה מִיּוֹם דַּעְתִּי אֶתְכֶם׃

24. Ungehorsam waret ihr mit Gott seitdem ich euch kannte!

25. וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי יְהוָה אֵת־אַרְבָּעִים הַיּוֹם וְאֵת־אַרְבָּעִים הַלַּיְלָה אֲשֶׁר הִתְנַפָּלְתִּי כִּי־אָמַר יְהוָה לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם׃

25. Als ich aber vor Gott mich niederwarf in jenen vierzig Tagen und vierzig Nächten, die ich niedergeworfen verbrachte, weil Gott gesprochen hatte, euch zu vernichten,

---

barer Gesinnungsabfall und geben warnend die Thatsache der bleibenden Erinnerung hin, wie selbst der bloße Gedanke, der höchstens in Wort sich äußernde Gedanke, Gott offenbar ist und selbst jeder einzelne mit seinen Gedanken, Gesinnungen und Reden vor Gott steht (siehe 4. B. M. 11, 1 und 2. B. M. 17, 7). Wie aber innere Empörung das schwerere, dem äußeren Egelabfall verwandtere Verbrechen ist, als der innere Zweifel, so ist auch תבערה vor מסה genannt, obgleich der Zeit nach dieses jenem voranging. An diese geistigen Verirrungen schließt sich dann die Verirrung aus lüsterner Sinnlichkeit in קברות התאוה (4. B. M. 11, 4 f.).

V. 23. ובשלח וגו׳, endlich die Erinnerung an den מרגלים-Aufstand, der für das ganze Geschlecht der Wüste so verhängnisvoll wurde, und der in der offenen Empörung נתנה ראש ונשובה מצרימה (4. B. M. 14, 4) gipfelte, worauf wohl das ותמרו את פי ד׳ א׳ hinblickt, aus Mangel an „Zutrauen" in Gottes Versicherung (nicht: האמנתם בו, sondern: לו), ihr „glaubtet" Gott nicht, was Er euch im Gegensatz zu den Behauptungen der Kundschafter versichert hatte, ולא שמעתם בקלו und ihr hattet den Muth nicht, das zu vollziehen, was Er euch geboten hatte, es fehlte euch die ewig frische Kraft des Gottgehorsams, der eben aus dem Gottgehorsam und in dem Gottgehorsam den Mut und die Zuversicht zu allem schöpft und findet.

V. 24. ממרים וגו׳ ist das zusammenfassende Gesamturteil über ihre Vergangenheit (siehe zu V. 7).

V. 25. ואתנפל וגו׳. Dieser Rückblick auf die verirrungsvolle Vergangenheit des Volkes, in welcher die Egelverirrung als die bedeutsamste hervorragt, schließt mit der Mitteilung des Gebetinhalts, mit welchem Moses während der mittleren vierzig Tage כפרה und von dieser כפרה getragene Wiederanknüpfung des Bundesverhältnisses Israels mit Gott anstrebte und erreichte, um seinem Volke und allen künftigen Geschlechtern seines Volkes die Motive anzudeuten, welche die göttliche Führung, ungeachtet so großer und wiederholter Verirrungen des Volkes, bestimmen konnten, das Volk gleichwohl für die Zukunft zu erhalten und der Erfüllung seiner großen weltgeschichtlichen Sendung inmitten der Völker entgegen zu führen. — אשר התנפלתי: die bereits oben (V. 18) erwähnt sind.

26. וָאֶתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה וָאֹמַר אֲדֹנָי יֱהוִה אַל־תַּשְׁחֵת עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְגָדְלֶךָ אֲשֶׁר־הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה׃

26. da betete ich zu Gott und sagte: Jn Liebe Recht übender Gott, mein Herr! Verhänge nicht Verderben über dein Volk und dein Erbe, das du mit deiner Größe erlöst! das du aus Mizrajim mit gewaltiger Hand geführt!

27. זְכֹר לַעֲבָדֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב אַל־תֵּפֶן אֶל־קְשִׁי הָעָם הַזֶּה וְאֶל־רִשְׁעוֹ וְאֶל־חַטָּאתוֹ׃

27. Gedenke deiner Diener, Abrahams, Jizchaks und Jakobs, wende dich nicht an die Starrheit dieses Volkes, an seine Gesetzlosigkeit und seinen Leichtsinn!

V. 26. ואתפלל (siehe 1. B. M. S. 286 f). — ארני וגו׳ (siehe zu Kap. 3, 24). Der erste Name, der Gott als seinen Herrn und sich als Gottes Diener, als das seines Dienstes gewürdigte Werkzeug begreift, spricht ebenso die völlige Hingebung an jede Gottesentscheidung aus, als er die Seite berührt, von welcher aus Moses auf die Entscheidung betend einzuwirken wagt, die ja eben keine andere, als das Werk selber ist, in dessen Dienst Moses mit seiner Sendung stand. Der zweite Name spricht die ganze Tiefe der göttlichen Waltung aus, deren Gerechtigkeit, ja deren strafende Gerechtigkeit selbst nur eine andere Erscheinungsform der ewig sich selbst gleich bleibenden göttlichen Liebe ist, die selbst beim herbsten eine Gegenwart vernichtenden Verhängnis nur das Aufblühen eines reineren Lebens der Zukunft im Auge hat.

אל תשחת עמך וגו׳: sie sind עמך, sind doch die einzige Volksgesellschaft, die die Hörigkeit an dich und die Verpflichtung zu dir als einziges Bindemittel ihrer Zusammengehörigkeit und ihrer sozialen Vereinigung haben, ונחלתך: und sie sind gleichsam das „dir“ aus dem heidnischen Götterwahn der übrigen Menschheit wieder zugefallene „Erbe“, אל תשחת: „lasse sie doch nicht mitten in dem Wege zu dem Ziele, das du mit ihnen vorhast, plötzlich zu Grunde gehen!“ das ist doch ganz eigentlich שחת (siehe 1. B. M. S. 166).

אשר פדית בגדלך, in ganz außerordentlicher Weise, mit dem Einsetzen deiner „Größe“, d. i. deiner alle anderen Wesen und Mächte spezifisch überragenden Wesenheit und Macht, hast du sie dir ausgelöst, אשר הוצאת וגו׳, sie waren der Menschengewalt verfallen und du hast sie mit der Gewalt obsiegender Gewalt frei gemacht. — Solltest du all dieses Außerordentliche vergebens gethan haben wollen? War dir ihr Wesen, ihre geistige und sittliche Stufe nicht offenbar, als du sie, und gerade sie aus allen Völkerfamilien der Erde herausgegriffen, um deine Größe und deine Macht an ihnen zu offenbaren? Du hast doch gewiß das tief Innerste ihres Wesens gekannt, als du sie für deine Zwecke erwähltest — sollten die Motive, die bei ihrer Erwählung die bestimmenden waren, nicht auch für ihre Forterhaltung Fürsprache üben dürfen?

V. 27. זכר וגו׳. Sind sie nicht die Söhne Abrahams, Jizchaks und Jakobs, die du so voll würdigen konntest, deine Diener zu nennen, die es so rein und ganz in den verschiedensten Prüfungslagen waren und blieben, — sollte von dem hehren Charakter dieser Ahnen keine Spur sich auf die Enkel vererbt haben, sollte von deren edlem Menschtum kein Keim in den Enkeln schlummern, der sich einst zu gleich edler Vollendung hinausleben werde, so daß aus solcher Stammeswurzel dereinst in reicher Ernte den Ahnen gleiche Enkel deinem Dienste erstehen? Gedenke, was die Ahnen waren, was die Enkel werden können, und siehe ab von der — augenblicklichen, vorübergehenden — Unwürdigkeit ihres gegenwärtigen Geschlechts! Von der „Härte“, „Zügellosigkeit“ und

28. פֶּן־יֹאמְרוּ הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָנוּ מִשָּׁם מִבְּלִי יְכֹלֶת יְהוָה לַהֲבִיאָם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־דִּבֶּר לָהֶם וּמִשִּׂנְאָתוֹ אוֹתָם הוֹצִיאָם לַהֲמִתָם בַּמִּדְבָּר׃

28. Daß nicht das Land, aus welchem du uns herausgeführt, sage: Es liegt nicht in der Macht Gottes, sie in das Land hinzubringen, das er ihnen zugesprochen hat, und aus Haß gegen sie hat er sie hinausgeführt, um sie in der Wüste umkommen zu lassen.

29. וְהֵם עַמְּךָ וְנַחֲלָתֶךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ בְּכֹחֲךָ הַגָּדֹל וּבִזְרֹעֲךָ הַנְּטוּיָה׃ פ

29. Und sie sind doch dein Volk und dein Erbe, das du mit deiner großen Kraft und deinem gestreckten Arm hinausgeführt!

רביע׳ 1. בָּעֵת הַהִוא אָמַר יְהוָה אֵלַי פְּסָל־לְךָ שְׁנֵי־לוּחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וַעֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וְעָשִׂיתָ לְךָ אֲרוֹן עֵץ׃

Kap. 10. V. 1. In jener Zeit sprach Gott zu mir: Haue dir zwei Tafeln aus Stein wie die ersten, und gehe herauf zu mir den Berg hinan, und mache dir eine Lade aus Holz.

---

dem „Leichtsinn" des gegenwärtigen Geschlechtes siehe ab, und gedenke des willigen Gehorsams, der Pflichttreue und des Ernstes, die ihre Väter als deine „Diener" bewährten!

V. 28. פן יאמרו וגו׳. Und du hast ja nicht nur um ihrer und ihrer Ahnen willen für sie und an ihnen gethan, was du gethan, Erleuchtung und Belehrung der übrigen Menschheit war ja mindestens in gleichem Maße dein Augenmerk bei all dem Außerordentlichen, was du für dieses Volk gethan — und wenn du sie nun nicht zu dem ausgesprochenen Ziele führst, wenn du sie in der Wüste hinsterben lässest, so würde damit ja gerade das Gegenteil von dem bewirkt werden, was erzielt werden sollte; ohnmächtig gegen ein höheres Fatum und menschenfeindselig, wie heidnische Gottheiten in der Vorstellung ihrer Verehrer erschiene auch Gott der eine Einzige in der Auffassung der Völker, denen doch gerade an Israels von Gott geleitetem Geschicke eine Ahnung von der freien Gottesmacht und der liebenden Gottesgröße aufgehen sollte.

V. 29. והם עמך וגו׳ und sie sind doch noch und bleiben doch für immer in den Augen der Völker und im Vergleich zu ihnen עמך ונחלתך; wie tief auch gesunken, und wie fernab von ihrem hohen Ziele, sind sie doch dir näher als alle andern, tragen sie doch deinen Namen, sind sie nach ihrer Bestimmung עמך ונחלתך und ihrem geschichtlichen Ursprunge nach die, die du mit Offenbarung deiner „Weltschöpferkraft" und deiner „Völker beherrschenden Macht" hinaus in die Freiheit geführt.

Mit allen diesen Wahrheiten ההפלל, durchdrang Moses sein Inneres, und mit ihnen erfüllt und von ihnen getragen, wagte er die Bitte an Gott: אל תשחת! und es war schon oben V. 19 gesagt: וישמע ד׳ אלי גם בפעם ההיא, daß Gott ein Wiederanknüpfen seiner Beziehungen zu Israel verhieß.

Dieser Wiedererwählung Israels waren die dritten vierzig Tage geweiht, auf welche in folgendem zurückgeblickt wird.

Kap. 10. V. 1. בעת ההיא. Am Ende jener mittleren vierzig Tage, in welchen Moses um die Wiederanknüpfung der besonderen göttlichen Waltungsbeziehungen zu Israel sich bewarb (siehe 2. B. M. 33, 12 f. und 34, 1 f.). — ועשית לך וגו׳, damit war von vornherein die Weisung gegeben, daß sie nicht wieder zerbrochen werden sollten, damit

2. וְאֶכְתֹּב עַל־הַלֻּחֹת אֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל־הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ וְשַׂמְתָּם בָּאָרוֹן׃

2. Ich will auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln waren, die du zerbrochen hast, und sie legst du in die Lade.

3. וָאַעַשׂ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים וָאֶפְס�ל שְׁנֵי־לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וָאַעַל הָהָרָה וּשְׁנֵי הַלֻּחֹת בְּיָדִי׃

3. Da machte ich eine Lade aus Schittimhölzern, hieb zwei Tafeln aus Stein, wie die ersten, ging den Berg hinan, und die beiden Tafeln in meiner Hand.

4. וַיִּכְתֹּב עַל־הַלֻּחֹת כַּמִּכְתָּב הָרִאשׁוֹן אֵת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֲלֵיכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקָּהָל וַיִּתְּנֵם יְהוָה אֵלָי׃

4. Da schrieb Er auf die Tafeln wie die erste Schrift die zehn Aussprüche, die Gott zu euch auf dem Berge aus dem Feuer heraus am Tage der Versammlung gesprochen hatte, und Gott gab sie mir.

5. וָאֵפֶן וָאֵרֵד מִן־הָהָר וָאָשֹׂם אֶת־הַלֻּחֹת בָּאָרוֹן אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וַיִּהְיוּ שָׁם כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי יְהוָה׃

5. Da wandte ich mich, ging von dem Berge herab und legte die Tafeln in die Lade, die ich gemacht hatte; und dort blieben sie, wie mir Gott geboten.

6. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ מִבְּאֵרֹת בְּנֵי־יַעֲקָן מוֹסֵרָה שָׁם מֵת אַהֲרֹן וַיִּקָּבֶר שָׁם וַיְכַהֵן אֶלְעָזָר בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃

6. Und Jisraels Söhne zogen von den Brunnen der Bne-Jaakon nach Moßera, dort starb Aharon und wurde dort begraben, und sein Sohn Elasar ward an seiner Stelle Priester.

---

implizite die Versicherung, daß, der noch zu überwindenden Unvollkommenheiten und Verirrungen des Volkes ungeachtet, ihre endliche Bestimmung, Träger und Wahrer des göttlichen Gesetzes zu sein, mit ihnen durchdauern werde.

V. 2. ואכתב וגו׳. Gott ändert um der Verirrungen der Menschen willen nicht sein Gesetz. Es bleibt immer nur die Alternative: Abfall von diesem Gesetze, oder treue Rückkehr zu diesem Gesetze. Nicht eine Reform des Gesetzes, unsere Reform zu diesem Gesetze bleibt ewig und zu allen Zeiten die alleinige Aufgabe. Gott schreibt auf die neuen Tafeln nur das alte Gesetz. Es ist das Gegebene und wartet über abgefallene Geschlechter hinaus auf pflichtgetreue Enkel.

אשר שברת (siehe zu 2. B. M. 34, 1). — ושמתם בארון. Nach Baba Bathra 14 b לוחות ושברי לוחות מונחין בארון, lagen die zerbrochenen Tafeln und die wiederhergestellten in der Bundeslade, ein zweifaches Gedächtnis für alle Zeit: daß die Gesetzestafeln schon einmal um unseres Abfalls willen in Trümmern gelegen und jede unsere Gegenwart nur auf der sühnenden Wiederherstellung steht, und daß jede solche Sühne nur: Rückkehr zum alten Gesetze bedeutet.

V. 5. ויהיו שם כאשר צוני ד׳, sie blieben Unterpfand und Zeugnis des wiederhergestellten Gottesbundes.

VV. 6 u. 7. ובני ישראל וגו׳. Auch über Aharons Tod hinaus gehen des Volkes Geschick und des Volkes Bestimmung ihrer Zukunft ungehemmt entgegen. Aharon

7. מִשָּׁם נָסְעוּ הַגֻּדְגֹּדָה וּמִן־
הַגֻּדְגֹּדָה יָטְבָתָה אֶרֶץ נַחֲלֵי־מָיִם׃

7. Von dort zogen sie nach Gudgod und von Gudgod nach Jatba, einem Lande mit Wasserbächen.

8. בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל יְהוָה אֶת־
שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת־אֲרוֹן בְּרִית־
יְהוָה לַעֲמֹד לִפְנֵי יְהוָה לְשָׁרְתוֹ
וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃

8. In jener Zeit hatte Gott auch den Stamm Lewi ausgesondert, die Lade des Gottesbundes zu tragen, vor Gott zu stehen, ihm zu dienen und mit seinem Namen zu segnen, bis auf diesen Tag.

9. עַל־כֵּן לֹא־הָיָה לְלֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה
עִם־אֶחָיו יְהוָה הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר
דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לוֹ׃

9. Darum erhielt Lewi keinen Teil und kein Erbe mit seinen Brüdern, Gott ist sein Erbe, wie Gott, dein Gott, ihm zugesprochen.

---

scheidet aus ihrer Mitte hinaus und stirbt auf Berges Höhen, an seine Stelle tritt sein Sohn im Volke und das Volk zieht seiner Bestimmung weiter entgegen. (Siehe oben einleitend zu Kap. 9, 7.) — 4. B. M. 33, 31 folgen die Reisestationen also aufeinander: מסרות, בני יעקן, הר הגדגד, יטבה, עברן, עציון גבר, קדש, הר ההר, und dort auf dem הר ההר stirbt Aharon. Ramban vermutet, daß Hor ein sich von מסרה bis קדש erstreckender Bergrücken wäre, längs dessen Thalniederung die genannten Orte in geringer Entfernung von einander liegen. Aharon habe den Bergrücken in Kadesch erstiegen und sei oben auf dem Berge Mosera gegenüber gestorben, worauf das Volk wieder nach Mosera zurückgezogen, um dort die dreißig Trauertage in der Nähe des Grabes Aharons zu verbringen; daher der Rückzug unserer Stelle: מבארת בני יעקן מוסרה. Nach den dreißig Tagen zogen sie dann wieder nach גדגד und יטבה zurück. Möglich demnach, daß die בארת בני יעקן, von welchen der Rückzug berichtet wird, in der Gegend von יטבה lagen, die doch als ארץ נחלי מים bezeichnet ist.

VV. 8 u. 9. בעת ההיא וגו׳. Aus jener Zeit des wiederhergestellten Gottesbundes stammt auch die Erwählung des Stammes Lewi, der durch die bewiesene Treue und Hingebung während der Verirrung und deren Sühne sich der bleibenden Pflege und Vertretung des göttlichen Gesetzes im Volke würdig gemacht. Diese Ausscheidung eines ganzen Stammes, der mit Verzicht auf Landesbesitzanteil in dem Dienste des göttlichen Gesetzes und des Gesetzesheiligtums seinen ganzen Beruf zu finden hatte, gehört wesentlich zur Sicherung der Zukunft, deren einstige Verwirklichung die Möglichkeit des erneuten Gesetzesbundes bedingte. Wie der Stamm Levi Träger der Bundeslade und des Heiligtums, wie die Aharonidenfamilie desselben den symbolischen Dienst der Hingebung an das Gesetzesfeuer vor Gott zu erfüllen und mit dem Gottesnamen den Nationalsegen auszusprechen hatte: so stand der ganze Stamm in dem Lebensdienst des göttlichen Gesetzes, hatte das Gesetz zu lehren und zu wahren, hatte die Geister und Gemüter für die Hingebung an Gottes Gesetz zu wecken, hatte die ganze Nation des Namens Gottes würdig zu machen, der auf ihr ruhete, und ihr damit den Segen zu erzielen, der in ihm liegt — der symbolische Ausdruck der Bedingungen und Ziele des erneuten Gottesbundes war den Händen der Leviten anvertraut, für deren konkrete Verwirklichung thätig zu sein, ihr Lebensberuf. — Mit dem הבדיל ד׳, mit dieser die übrigen Glieder des Volkes zurückweisenden Aussonderung des Stammes Levi zu geborenen Trägern

10. וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא לֹא־אָבָה יְהוָה הַשְׁחִיתֶךָ׃

10. Und ich war auf dem Berge geblieben, wie die erste Zeit, vierzig Tage und vierzig Nächte, und Gott erhörte mich auch zu jener Zeit, es hatte ja Gott der Forderung nicht nachgegeben, dich zu verderben.

11. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי קוּם לֶךְ

11. Und es sagte Gott zu mir: Auf, gehe zum Fortzug vor das Volk

---

und Wahrern des symbolischen Gesetzesheiligtums, war aber die noch konkrete Unvollkommenheit der Volksgesamtheit dauernd zum Bewußtsein gebracht, und

V. 10. ואנכי וגו׳, war diesem erst von der Zukunft ganz zu überwindenden Abstand der Volksgegenwart von der Höhe seines Bestimmungsberufes, sowie der Aufgabe des Hinaufarbeitens zu dieser Höhe für jeden im Volke durch die dritten vierzig Tage vor Erteilung der wiederhergestellten Gesetzestafeln, Ausdruck gegeben und zugleich, wie vor der Erteilung der ersten Tafeln, dem Volke, dem mit den Gesetzestafeln die Aufgabe der Wahrung und Vertretung des Gesetzes überantwortet werden sollte, wiederum Gelegenheit geboten, ohne Führer, sich selbst überlassen, in der Treue an Gott und seinem geoffenbarten Gesetze sich zu bewähren.

וישמע וגו׳. Es war dies die (2. B. M. Kap. 34) gewährte höchste Offenbarung über Gottes Waltungen mit dem Menschen, auf deren Grund hin Moses die alle Folgegeschichte und Folgeentwickelung seines Volkes umfassende Bitte wagte: אם נא מצאתי חן בעיניך אדני ילך נא א׳ בקרבנו כי עם קשה ערף הוא וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו (siehe daselbst), mit deren Gewährung: הנה אנכי כרת ברית וגו׳, die angestrebte Sühne der Egelverirrung zum Abschluß gelangte.

גם בפעם ההיא: auch dieses dritte Mal. Die erste Erhörung war: וינחם ד׳ על הרעה וגו׳ (2. B. M. 32, 14), die zweite: ועתה לך נחה את העם וגו׳ (daselbst 34), die dritte: הנה אנכי כרת ברית וגו׳ (daselbst 34, 10).

לא אבה ד׳ השחיתך kann nicht den Inhalt der dritten Erhörung bezeichnen sollen; denn die Nichtvernichtung des Volkes war schon durch die erste und zweite Erhörung gewährt; es heißt auch nicht: ולא אבה השחיתך, es bildet einen selbständigen Satz ohne Waw kopulativum und mit wiederholtem Subjekt. Es dürfte daher nur als zusammenfassender Abschluß des Ganzen zu verstehen sein. Nach strengem Recht hattest du den Untergang verdient. Allein, die bei der dritten Erhörung mir gewordene Offenbarung über die Waltungsweisen Gottes hat mich belehrt, daß Gott, in seiner den Menschen und die Menschheit zu ihrer Bestimmungszukunft erziehenden Liebe, von Anfang an den Anforderungen des bloßen Rechts in Beziehung zu dir nicht hatte Folge geben wollen — (אבה heißt ja ganz eigentlich: einer an uns gestellten Aufforderung nachgeben — siehe 1. B. M. S. 323), der Vernichtungsausspruch (2. B. M. 32, 10) sollte nur in Moses und im Volke das Schuldbewußtsein und diejenige Erkenntnis und Willensrichtung fortschreitend erzeugen, die ein Absehen von der Rechtsforderung, ein Weitererhalten des Volkes und endlich eine völlige Erneuung des Bundes mit ihm ermöglichten. Daß aber das Volk eigentlich bereits den Untergang verdient hatte, das Bewußtsein soll dem Volke bleiben und mit in die nun bevorstehende neue Zukunft hinübergenommen werden. Das ist ja die Tendenz des ganzen Rückblicks von Kap. 9, 4 bis hierher, und darum schließt er mit diesem Gedanken.

V. 11. ויאמר וגו׳, und ich erhielt die Weisung, euch zu dem verheißenen Land zu führen, dessen Besitznahme euch nun bevorsteht.

לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְלִבְנֶיךָ אַחֲרֶיךָ וּלְמַעַן תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ כָּל הַיָּמִים׃ פ

חמישי. 12. וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ׃

13. לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת יְהוָה וְאֶת חֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְטוֹב לָךְ׃

hin, daß sie einziehen und das Land in Besitz nehmen, welches ich ihren Vätern geschworen habe, ihnen zu geben.

12. Und nun, Israel, was fordert Gott, dein Gott, von dir? Nichts, als Gott, deinen Gott, zu fürchten, in allen seinen Wegen zu wandeln und ihn zu lieben, und Gott, deinem Gotte zu dienen mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele.

13. Die Gebote Gottes und seine Gesetze zu hüten, die ich dir heute gebiete, zu deinem eigenen Besten.

V. 12. ועתה ישראל, und nun, nachdem durch alles Bisherige dir klar geworden sein muß, daß jedes Heil deiner Zukunft nur von der treuen Erfüllung dessen abhängt, was dein Gott von dir fordert, was ist es denn, was dein Gott von dir fordert? שואל מעמך (siehe zu 2. B. M. 3, 22). מה — כי אם: was anderes als. — Nach den Accenten sind לירא, ללכת und לאהבה, nicht drei getrennte Anforderungen, sondern לירא und ללכת und לאהבה sind Konsequenzen von לירא: so Gott zu fürchten, daß diese Gottesfurcht uns zum Gehen in allen Gotteswegen und dieses zur Gottesliebe führt. ירא את ד' heißt ja: Gott in seiner Größe und Erhabenheit sich stets gegenwärtig halten (siehe 1. B. M. S. 58 und 2. B. M. S. 387). ללכת בכל דרכיו: und dadurch veranlaßt zu werden, alle die Ziele anzustreben, zu denen Er uns die Wege gelehrt; und dies Entfalten aller Kräfte in Gottes Gegenwart zu den Zielen, die Er uns gesteckt, in den Wegen, die Er uns gelehrt, ist ein beglückendes, diese Ziele und diese Wege sind so unserem ganzen Wesen entsprechend, das Er für diese Ziele und diese Wege geschaffen, — דרכיה דרכי נועם — und das Gefühl zu sein und seines Daseins Bestimmung unter Gottes Augen zu lösen, ist ein so beglückendes Hochgefühl, daß dieser gottesfürchtige Wandel vor Gott selbst die Gottesliebe erzeugt, אהבת ד', die keine größere Seligkeit kennt, als א הב ד', als sich Gott hinzugeben und sich Gott nahe zu wissen, ולעבד את ד', und aus dieser Liebe heraus alle Gedanken und Gefühle des Herzens und alle geistigen und leiblichen Kräfte der Seele in den Dienst Gottes aufgehen zu lassen, Seine Zwecke auf Erden zu vollbringen.

Diese יראת ד' ist bleibend die einzige Wurzel alles unseres Seins und Wollens vor Gott, sie ist das einzige, das Gott ganz in unsere Hand gelegt, הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים, sie ist das einzige, das עמך ist, und das Gott daher מעמך fordert, sie ist das einzige, welches Gott für alles und mit allem, das er uns giebt, von uns zurückerwartet. אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים (Berachoth 33 b). Sie ist der Schlüssel zu allem Wissen und ihre volle Bethätigung ist das Ziel alles Wissens. כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות חבל על דלית ליה דרתא ומפתחות החיצונות לא מסרו לו בהי עייל? הפנימיות ותרעא לדרתא עביד (Sabbat 31 b).

V. 13. לשמר וגו'. Diese יראה und diese אהבה, dieser gottesfürchtige Wandel in Gottes Wegen und dieser gottliebende Dienst Gottes mit ganzem Herzen und ganzer

14. הֵן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמָיִם הָאָרֶץ וְכָל־אֲשֶׁר־בָּהּ׃

14. Siehe Gottes, deines Gottes, sind die Himmel und der Himmel Himmel, die Erde und alles, was auf ihr ist.

15. רַק בַּאֲבֹתֶיךָ חָשַׁק יְהוָה לְאַהֲבָה אוֹתָם וַיִּבְחַר בְּזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם בָּכֶם מִכָּל־הָעַמִּים כַּיּוֹם הַזֶּה׃

15. Nur an deinen Vätern hatte Gott Gefallen, sie zu lieben, und erwählte ihre Nachkommen nach ihnen, euch, aus allen Völkern, wie heutigen Tages.

16. וּמַלְתֶּם אֶת עָרְלַת לְבַבְכֶם וְעָרְפְּכֶם לֹא תַקְשׁוּ עוֹד׃

16. So beschneidet denn die Vorhaut eures Herzens und lasset ferner euren Nacken nicht hart sein.

17. כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא־יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד׃

17. Denn Gott, euer Gott, ist Gott der Götter und Herr der Herren, ist der große, starke und gefürchtete Gott, der kein Ansehen berücksichtigt und keine Bestechung annimmt.

Seele, sie finden ihre konkrete Verwirklichung nur in gewissenstreuer Erfüllung der Gottesgebote und Gottesgesetze, die von Ihm uns durch Moses geworden, מצוה: die positiven Aufgaben, חקות: die sittlichen Schranken, innerhalb derer wir ihre Lösung anzustreben haben.

VV. 14—16. הן וגו׳. Diese Liebe erzeugende יראה in uns zu wecken, sollte schon der Gedanke genügen, der uns der ganz einzigen Stellung inne werden läßt, die uns Gott zu Sich gegeben. Das ganze Weltall, Himmel und der Himmel Himmel, die Erde und alle Wesen auf der Erde sind sein, und doch ist Er keinem Wesen so nahe getreten, wie euch! Unter allen Menschen auf Erden hat er eure Väter seines besonderen liebenden Verhältnisses würdig gefunden, und hat euch als זרעם אחריהם, als deren Söhne, die in Nachfolge ihrer Väter sich gleich ihnen des besonderen Gottesbundes würdig zeigen sollen, unter allen Völkern zu Dienern seiner besonderen Zwecke für die Völker erwählt. Dies Bewußtsein sollte euch dazu bringen, alles abzuthun, was einer solchen Stellung entgegen ist, sollte euch dazu bringen:

ומלתם וגו׳ „euer Herz euch, und euch Gott gehorsam" zu machen. את ערלת לבבכם (siehe 1. B. M. S. 246 f. und 3. B. M. zu Kap. 19, 23) wörtlich: Tretet der Ungefügigkeit, der Unbotmäßigkeit eures Herzens entgegen, bringet euer Herz mit seinem Sinnen und Wollen unter eure Herrschaft, machet euer Herz euch gehorsam, וערפכם לא תקשו עוד: und euch selbst unterwerfet Gott: machet euch Gott gegenüber frei von jedem Eigensinn und Eigenwillen. Zusammen: Stellet euch mit allem euren Sinnen und Wollen in den Dienst Gottes, und lasset euch durch kein unkontroliertes Denken und Wollen und durch keinen Eigensinn und Eigenwillen aus diesem Dienste entfernen.

עוד: daran vor allem hat es euch bis jetzt gebrochen, legt endlich diese Gebrechen ab!

שמי השמים: die Weltenräume, denen gegenüber der ganze uns sichtbare Himmel zu einem solchen Punkt zusammen schwindet, wie unsere Erde diesem Himmel gegenüber.

V. 17. כי ד׳ וגו׳. Dies sind Gedanken der יראה. Denn Gott, der eurem Geschicke und eurem Thatenleben als אלקיכם so nahe getreten, Er ist אלקי וגו׳, alle

18. עֹשֶׂה מִשְׁפַּט יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאֹהֵב גֵּר לָתֵת לוֹ לֶחֶם וְשִׂמְלָה׃
19. וַאֲהַבְתֶּם אֶת־הַגֵּר כִּי־גtill בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃
20. אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִּירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד וּבוֹ תִדְבָּק וּבִשְׁמֹו תִּשָּׁבֵעַ׃

18. Der das Recht der Waise und der Witwe schafft und den Fremdling liebt, ihm Brot und Gewand zu geben.
19. Liebt ihr auch den Fremden; denn Fremde waret ihr im Lande Mizrajim.
20. Gott, deinen Gott, fürchte so, daß du ihm dienst, an Ihn schließe dich an und bei Seinem Namen schwöre.

Naturmächte sind Seiner Macht, alle Menschenherrschaften Seiner Herrschaft unterthan. Er ist האל, Er ists, von dem jede Kraft und jede Bewegung ausgeht; הגדול, dessen Wesensgröße alle anderen Vorstellungen von geistigen und sittlichen Schaffensgrößen bis zur Unvergleichbarkeit überragt, er ist „der Große" absolut; הגבור, Er hat die Macht und übt die Macht in Beherrschung seiner Welt; und Er ist הנורא, es ist Ihm nicht gleichgültig, wie seine Menschen auf Erden leben, was sie denken und thun und lassen; die Menschen haben bei allen ihrem Denken und Wollen und Vollbringen Seinen Willen mit in Rechnung zu ziehen und Ihn in seiner Macht und in seiner Größe und vor allem als den zu fürchten, in dessen Willenshauch jede Kraft und jede Regung wurzelt, sobald sie ihr Wollen und Vollbringen Seinem Willen und Waltungszwecke entgegen zu richten wagen; אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד, der in dem Menschen nur den Menschen achtet und für menschenwürdige sittliche Rechtschaffenheit kein Surrogat weder in sozialer Stellung und Herkunft, noch in geistigen Vorzügen und Talenten erblickt, der bei den Anforderungen seines Sittengesetzes keine Rücksicht auf soziale Stellung nimmt und sich nicht durch geistige Genialität und Leistung bestechen läßt.

V. 18. עושה משפט וגו׳, der diese seine Menschenachtung eben in der Rechtsvertretung zeigt, die er der verlassenen und gekränkten Waise und Witwe angedeihen läßt, und in der liebenden Fürsorge, die er dem aus der heidnischen Welt zu Ihm und euch eintretenden Fremdling zuwendet, der, verzichtend auf allen bisherigen sozialen und nationalen Zusammenhang, ohne Vergangenheit, ohne זכות אבות, lediglich mit der in ihm wachgewordenen reinen menschenwürdigen Regung, zu Gott in dem Vertrauen sich flüchtet, Gott werde in ihm den Menschen nicht verkennen und seinem Gott zugewandten Menschensehnen die Aufnahme in seine Bundesnähe nicht versagen. Dieses zu Ihm sich flüchtende Menschliche im Menschen liebt Gott und gewährt ihm Boden: „Existenz und bürgerliche Geltung", wie dies in לחם und שמלה seinen Ausdruck findet. So faßt auch Jakob alles von Gott zu erhoffende irdische Glück in „Brot" und „Gewand" zusammen (1. B. M. 28, 20).

V. 19. ואהבתם וגו׳, pfleget Gott ähnlich die gleiche Gesinnung, zeiget in der Aufnahme, die der aus der Fremde bei euch Eintretende findet, wie euch das reine Menschtum das Höchste gilt. Die Gleichheit vor dem Gesetze, ja, die Liebe, die der Fremdling im jüdischen Nationalkreise finden soll, charakterisiert am sprechendsten Volk und Land als Gottesvolk und Gottesland, in dessen Umkreis Gott huldigendes reines Menschtum das erhält, was in anderen Kreisen Herkunft und Besitz erwerben. כי גרים הייתם וגו׳ (siehe zu 2. B. M. 22, 20).

V. 20. את ד׳ אלקיך וגו׳. Die Accentuierung faßt entschieden את ד׳ א׳ תירא zu einem Gedanken zusammen. Dieser Vers ist Schlußsatz der mit V. 17 eingeleiteten יראה-Gedanken. Deinen Gott, wie Er dir eben in seiner nur das Menschliche im Menschen achtenden Waltungsgröße geschildert worden, halte dir immer gegen-

21. Er ist dein Ruhm und Er ist dein Gott, der mit dir all das Große und Furchtbare vollbracht hat, das dein Auge gesehen.

22. Mit siebzig Seelen zogen deine Väter nach Mizrajim, und jetzt hat dich Gott, dein Gott, wie die Sterne des Himmels an Menge werden lassen.

Kap. 11. V. 1. So liebe denn Gott, deinen Gott, und hüte sein dir Anvertrautes: seine Gesetze, seine Rechtsordnungen und seine Gebote alle Tage.

2. Ihr wisset doch heute, daß nicht mit euren Kindern, die die Erziehung

21. הוּא תְהִלָּתְךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ
אֲשֶׁר־עָשָׂה אִתְּךָ אֶת־הַגְּדֹלֹת וְאֶת־
הַנּוֹרָאֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ׃
22. בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבֹתֶיךָ
מִצְרַיְמָה וְעַתָּה שָׂמְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לָרֹב׃

יא 1. וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
וְשָׁמַרְתָּ מִשְׁמַרְתּוֹ וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו
וּמִצְוֹתָיו כָּל־הַיָּמִים׃
2. וְיִדַעְתֶּם הַיּוֹם כִּי ו לֹא אֶת־

---

wärtig, so daß dies Bewußtsein, daß du Ihm nur mit deiner sittlichen Persönlichkeit ein Genüge leisten kannst, dich ganz in seinen Dienst aufgehen lasse. ובו תדבק, dieses Aufwenden aller deiner Kräfte in Erfüllung Seines Willens, werde das Bindemittel zwischen dir und dem אל גדול גבור ונורא, „dienend wirst du ihm nahe;" und ובשמו תשבע; indem dein ganzes Leben Zeuge dafür ist, daß dir Sein Name das absolut Höchste gilt, sei „dein dich Unterstellen unter Seinen Namen" die höchste Wardeiung deines Wortes (siehe zu Kap. 6, 13).

V. 21. הוא תהלתך וגו' entwickelt nun Gedanken der אהבה. התהלל eigentlich: sich ausstrahlen, d. i. sein inneres Wesen in Kraftäußerungen zur Erkenntnis bringen. Er und deine Beziehung zu Ihm sind das, worin dein ganzes Wesen, sich hinauslebend, Verwirklichung und Anerkennung findet. והוא אלהיך, und seine Beziehungen zu dir als Lenker deiner Geschicke und Leiter deiner Thaten offenbaren Ihn als deinen Gott. Diese Gegenseitigkeit ist die Wurzel der innigsten אהבה. אשר עשה אתך וגו' sind eben die Gottoffenbarungen in Israels Gründungsgeschichte.

גדלת als Rettung an Israel. נוראות als Strafgericht an Mizrajim.

V. 22. בשבעים וגו' ועתה שמך וגו' (siehe zu Kap. 1, 10). Dieser unter Gottes Wundermacht geschehene Anwachs der Familie zum Volke läßt dieses Volk sich selbst als Fingerzeig der göttlichen besonderen Fürsorge begreifen und sich schon mit dem bloßen Dasein Gott in Liebe verpflichtet fühlen.

Kap. 11. V. 1. ואהבת schließt sich unmittelbar dem vorigen als Konsequenz an. ושמרת משמרתו, Gott hat Israel sein Gesetz als anvertrauten Schatz zur Hut übergeben. וחקתיו, dieses Waw bedeutet mit dem folgenden: sowohl als, und stellt die verschiedenen Teile des Gesetzes, die Sittlichkeitsgesetze, die sozialen Rechtsordnungen und die positiven Aufgaben, als durchaus an Dignität völlig gleiche Bestandteile des anvertrauten Schatzes. Mit all dem Großen, was Gott rettend, erhaltend, beglückend, belehrend und bildend für uns gethan, wollte er nichts als einen Depositär und Vollbringer seines Gesetzes im Kreise der Völker sich schaffen. In Erfüllung dieser Bestimmung hat Israel seine liebende Hingebung an Gott zu bethätigen.

V. 2. כל הימים steht wohl dem היום des vorhergehenden Verses gegenüber. Die Aufgabe der Gesetzeshut umfaßt alle Geschlechter aller Zeiten. Aber das gegenwärtige, das zuerst der Lösung dieser Aufgabe näher tritt, hat ganz besonders Grund,

בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ וַאֲשֶׁר לֹא־
רָאוּ אֶת־מוּסַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶת־
גָּדְלוֹ אֶת־יָדוֹ הַחֲזָקָה וּזְרֹעוֹ הַנְּטוּיָה׃

3. וְאֶת־אֹתֹתָיו וְאֶת־מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר
עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה מֶלֶךְ־
מִצְרַיִם וּלְכָל־אַרְצוֹ׃

4. וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוּסָיו
וּלְרִכְבּוֹ אֲשֶׁר הֵצִיף אֶת־מֵי יַם־סוּף
עַל־פְּנֵיהֶם בְּרָדְפָם אַחֲרֵיכֶם וַיְאַבְּדֵם
יְהוָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃

5. וַאֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם בַּמִּדְבָּר עַד־
בֹּאֲכֶם עַד־הַמָּקוֹם הַזֶּה׃

6. וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי
אֱלִיאָב בֶּן־רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ

Gottes, eures Gottes, nicht erfahren und nicht gesehen haben, seine Größe und seine starke Hand und seinen gestreckten Arm,

3. seine Zeichen und seine Thaten, die er in Mizrajim vollbracht hat, an Pharao, König von Mizrajim, und an seinem ganzen Land,

4. was er an Mizrajims Heer vollbracht hat, an seinen Rossen und seinen Wagen, da er das Wasser des Schilfmeeres über sie hinschwemmte, als sie euch nachsetzten, und so Gott sie vernichtete bis auf diesen Tag,

5. und was er an euch in der Wüste vollbracht hat, bis ihr zu diesem Orte gekommen seid,

6. und was er an Dathan und Abiram, den Söhnen Eliabs, Sohn Reubens, vollbracht hat, daß die Erde ihren Schlund

---

mit vollster Kraft an die Lösung dieser Aufgabe zu gehen; was den kommenden Geschlechtern nur durch Überlieferung kund sein wird, das hat das gegenwärtige unmittelbar selbst erfahren. כי לא את בניכם ist offenbar elliptisch, so viel als: rede ich. — את מוסר ד' אלקיכם ist die ganze Führung von Mizrajim durch die Wüste; alles, womit Gott belehrend und erziehend auf Israel eingewirkt (siehe zu Kap. 8, 5).

את גדלו: seine Größe, die überall da ausreichte, wo alle normale Aussicht geschwunden war; את ידו החזקה וגו', die er Mizrajim gegenüber in Israels Befreiung bekundet hat.

V. 3. מעשיו וגו' sind das, was sonst מופתים heißt, direkt auf die Persönlichkeit und deren Güter, Wandlung der Überzeugung und Gesinnung bezweckend, einwirkende Gottesschickungen. אותותיו ומעשיו sind die עשר מכות.

V. 4. הציף וגו' על פניהם. 2. B. M. 14, 27 heißt es: ומצרים נסים לקראתו, das Wasser stürzte also ihnen entgegen und warf sie rücklings nieder. Daher: על פניהם. צוף wohl verwandt mit צפה, das im Piel einen Überzug, eine Oberfläche machen heißt: so צוף: obenauf schwimmen, ציפו מים על ראשי (Klagel. 3, 21). ויצף הברזל, er brachte das Eisen an die Oberfläche (Kön. II. 6, 6). ויאבדם ד' עד היום הזה, wohl: die egyptische Macht hat sich nicht wieder erholt.

V. 5. ואשר עשה לכם. Verse 3—6 zählt wohl einzelne Thatsachen auf, die V. 2 nach ihren Bedeutungen charakterisiert sind, und umfaßt daher ואשר עשה לכם וגו' all das Freud- und Leidvolle, das sie unter Gottes Führung in der Wüste erfahren hatten.

V. 6. בתיהם neben אהליהם sind wohl die Familienglieder des Hauses (vergl. 4. B. M. 16, 27 u. 32). כל היקום אשר ברגליהם ist wohl das dort durch כל האדם

אֶת־פִּיהָ וַתִּבְלָעֵם וְאֶת־בָּתֵּיהֶם וְאֶת־
אָהֳלֵיהֶם וְאֵת כָּל־הַיְקוּם אֲשֶׁר
בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל־יִשְׂרָאֵל:
7. כִּי עֵינֵיכֶם הָרֹאֹת אֶת כָּל־
מַעֲשֵׂה יְהוָה הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה:
8. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר
אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְמַעַן תֶּחֶזְקוּ וּבָאתֶם
וִירִשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם
עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:
9. וּלְמַעַן תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל־הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת
לָהֶם וּלְזַרְעָם אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: ס
ששי. 10. כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא־
שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא
אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע
אֶת־זַרְעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ כְּגַן
הַיָּרָק:

öffnete und sie samt ihren Häusern und ihren Zelten verschlang und alles Bestehende, das in ihrem Gefolge war, in Mitte von ganz Jisrael:

7. sondern eure Augen sinds, die das ganze große Gotteswerk sehen, das er vollbracht hat.

8. So hütet denn das ganze Gebot, das ich dir heute gebiete, damit ihr stark werdet und hinkommt und das Land in Besitz nehmet, wohin ihr hinüberzieht, es in Besitz zu nehmen,

9. und damit ihr lange auf dem Boden bleibt, welchen Gott euren Vätern ihnen und ihren Nachkommen zu geben geschworen hat, ein Land, das fließen kann von Milch und Honig.

10. Denn das Land, das in Besitz zu nehmen du hinkommst, ist nicht wie das Land Mizrajim, aus welchem ihr ausgezogen seid, daß du deine Saat säetest und mit deinem Fuße tränketest, wie einen Krautgarten;

אשר לקרח Bezeichnete. Es sind dies die sonstigen Hausgenossen. יקום (siehe zu 1. B. M. 7, 4) daselbst 23 umfaßt יקום alles Lebendige. Möglich, daß auch hier Tiere mit verstanden sind, heißt es doch 4. B. M. 16, 32 ואת כל הרכוש, Sanhedrin 110a wird יקום vom ganzen Reichtum Korachs verstanden. — אשר ברגליהם, in diesem hier und sonst häufig das Gefolge bezeichnenden Ausdruck ist wohl רגל als Schritt zu begreifen, wie לרגל המלאכה (1. B. M. 33, 14).

V. 7. את כל מעשה. Die Herstellung Israels zum Volk des Gottesgesetzes ist eine große Gottesthat, von welcher die erwähnten Ereignisse nur einzelne Momente bilden.

VV. 8 u. 9. ושמרתם וגו'. Ebenso wird die Kap. 10, 12 f. und Kap. 11, 1 in einzelnen Anforderungen vergegenwärtigte Aufgabe Israels hier in einen Gesamtbegriff, den der Mizwa zusammengefaßt: es ist die Verpflichtung, für deren Lösung Israel die besondere Stellung inmitten der Völker erhalten hat und nun den dafür bestimmten Landesbesitz antreten soll. למען החזקו: in dieser שמירת המצוה liegt die Quelle ihrer Kraft und ihrer allen Schwierigkeiten obsiegenden Stärke, sowie die Bedingung der Dauer ihrer Zukunft auf dem Boden dieses Landes. — זבת חלב ודבש (siehe 2. B. M. 3, 8).

VV. 10 u. 11. Der hier, wie überhaupt in Moses Ermahnungen hervortretende stete Wechsel des Singulars und Plurals der Anrede dürfte die Absicht haben, der jetzt mit der Niederlassung im Lande dezentralisiert auseinandergehenden Vielheit des Volkes doch die immer bleibende Zusammenhörigkeit und Einheit zum Bewußtsein zu bringen.

11. וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת לִמְטַר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה־מָּיִם׃

11. das Land, wohin ihr zieht, es in Besitz zu nehmen, ist ein Land von Bergen und Thälern, durch den Regen vom Himmel trinkt es Wasser;

12. אֶרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה׃ ס

12. ein Land, welchem Gott, dein Gott, fürsorgt, stets sind darauf die Augen Gottes, deines Gottes, gerichtet, von des Jahres Anfang bis ans Ende des Jahres.

והשקית ברגלך וגו׳: Egyptens Fruchtbarkeit ist unabhängig vom Regen. Es wird mit einer das ganze Land durchschneidenden Kanalisation des Nils durch Menschenthätigkeit getränkt. So leidet Secharja 14, 18 unter allen Ländern Egypten allein nichts beim Ausbleiben des Regens. Zweifelhaft ist die Bedeutung des ברגלך, ob es: schrittweise bedeutet, oder sich auf das Treten von Schöpfrädern bezieht. Nach Sabbat 85 a wäre es das erstere. — והארץ וגו׳, Paläſtina ist ein Land, dessen Wasserreichtum durch die vom Regen gespeisten Gebirgsquellen bedingt ist, das auch nicht nur in der Ebene, sondern auch auf Bergen und Bodenerhebungen anzubauen war, wo künstliche Bewässerung unmöglich ist. Seine Fruchtbarkeit war somit ganz auf den Regen angewiesen.

V. 12. ארץ וגו׳. דרש ואח שעיר החטאת דרש וגו׳ (3. B. M. 10, 16), ואין דרש ואין מבקש (Ezech. 34, 6) sich nach etwas umsehen, sich um etwas bekümmern. ולך יקרא דרושה (Jes. 62, 12) im Gegensatz von נעזבה. Das Gedeihen dieses Landes ist nicht den bloßen Konsequenzen einer einmal gegebenen Naturordnung überlassen, ist vielmehr Gegenstand der dich für seine sittlichen Menschheitszwecke bestimmenden, überwachenden und erziehenden Waltung Gottes. תמיד עיני ד׳ אלקיך בה, und ununterbrochen sind die Augen dieser dich überwachenden und erziehenden Gotteswaltung auf das Land gerichtet, die Entwickelung seines Bodenlebens, deinem Erziehungsbedürfnis entsprechend, hemmend oder fördernd, zu gestalten (siehe Rosch Haschana 17 b). מרשית השנה עד אחרית השנה, bedeutsam ist der Jahresanfang mit mangelndem א, dem Begriffe: Armut, רש, anklingend geschrieben. Der Anfang eines jeden Bodenjahres dieses Landes tritt ganz „voraussetzungslos", ganz „arm", ohne Erbschaft aus dem vergangenen Jahre ein. Keine, weder hemmende noch fördernde physische Wirkungen gehen aus dem vorhergehenden in das neue mit hinüber. Der Jahrescharakter jedes beginnenden Jahres ist lediglich durch dein sittliches Verhalten bedingt, und — bemerkt ein Wort der Weisen — je lebhafter wir uns dieses durchaus entscheidenden Momentes unseres sittlichen Verhaltens an unseren Jahresanfängen bewußt sind, um so hoffnungsreicher tritt das Jahr für uns ein: כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה שנא׳ מראשית השנה ועד אחרית שנה. ספרי z. St. hat das bedeutsame Wort: ארץ אשר ד׳ אלדיך דורש רבי אומר וכי אוהה בלבד הוא דורש והלא כל הארצות הוא דורש שנאמר להמטיר על ארץ לא איש וגו׳ ומה ת״ל ארץ אשר ד׳ אלהיך דורש אוהה כביכול אין דורש אלא אוהה ובשכר דרישה שהוא דורשה דורש כל הארצות, d. h. wenn hier Paläſtina, der Boden des göttlichen Gesetzes, als Gegenstand der Fürsorge Gottes bezeichnet ist, so sind damit keineswegs die übrigen Länder von Gottes Fürsorge ausgeschlossen, so lehrt doch das Gotteswort an anderen Stellen das Gegenteil. Allein in der Fürsorge für dieses Land konzentriert sich die Gottesfürsorge für die Menschenerde. Insofern das jüdische Land das historische Denkmal der göttlichen Gesetzoffenbarung und damit die sittliche Heilszukunft der Menschheit in seinem Schoße trägt, die einst durch das von Zion ausgehende

13. וְהָיָה אִם־שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל־ מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל־לְבַבְכֶם וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם:

13. Und so wird es denn sein, wenn ihr hören, immer ernster hören werdet auf meine Gebote, die ich euch heute gebiete, so daß ihr Gott, euren Gott, liebet und ihm dienet mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele:

Sittengesetz an die Menschheit sich als das Reich Gottes auf Erden realisiert, so kann man sagen, daß Zions Blüte die Blüte der Gesamtmenschheit bedingt. Jeder Regentropfen auf Erden fällt um Zions willen, fällt um der sittlichen Gesamtzukunft willen, die durch Zion garantiert ist, wie wenig auch etwa eine Gegenwart noch des Regentropfens würdig erscheinen möge.

V. 13. והיה וגו׳, schließt sich dem Vorhergehenden an, in welchem gesagt war, daß Blüte und Gedeihen des Landes von unserem sittlichen Verhalten „Gott, unserem Gotte" gegenüber bedingt sei, und zwar, wie im Sifri z. St. gelehrt wird, מראשית השנה עד אחרית השנה, unterliegt unser sittliches Verhalten einer steten Überwachung, nicht nur der Frucht auf dem Felde, sondern auch der bereits eingebrachten, aufgespeicherten, ja zum Genuß genommenen, je nach unserem Verhalten Segen oder Unsegen zu spenden, wie es heißt: ברוך יצו ד׳ אתך את הברכה באסמיך ובכל משלח ידך (Kap. 28, 8), והסירתי מחלה מקרבך (2. B. M. 22), ואכלת ושבעת (daselbst), טנאך ומשארתך (11, 15). הם ברשותי ליתן בהם ברכה כשם שאני נותן להם ברכה בשדה.

Daran knüpft sich nun als Konsequenz והיה u. s. w. — אם שמע תשמע. Allererste Vorbedingung alles Heiles ist das fortgesetzte, immer fortschreitende „Hinhören auf die Gebote Gottes", das sich nach dem Sifri vor allem im „Lernen" des Gesetzes bekundet, und wird daselbst nachgewiesen, wie Unkenntnis oder mangelhafte Kenntnis des göttlichen Gesetzes zu aller Zeit die Grundwurzel alles Übels gewesen.

אל מצותי und ebenso Verse 14 und 15. ונתתי. Diese unsere ganze Zukunft enthaltende Mahnung wird in direkter Gottesrede gegeben. Sie ist gleichsam das, was Gott, אשר עיניו בנו מרשית השנה עד אחרית השנה und הדרש אותנו תמיד, in jedem Augenblick zu uns spricht. Sie ist der Inbegriff seiner דרישה und השגחה. Es ist, als ob am Schlusse des vorhergehenden Satzes: לאמר stände. — היום: jeder Tag soll uns die Gebote Gottes aufs neue bringen, sie sollen uns nie veralten und unsere Begeisterung für sie soll in ewiger Frische bleiben, שלא יהו בעיניך כדיוטגמא ישנה u. s. w. (siehe zu Kap. 6, 6).

לאהבה וגו׳ ist nicht das Objekt von dem vorhergehenden מצוה, sondern das anzustrebende Ergebnis des שמע תשמעו: das Aufnehmen des Gesetzes in Geist und Wille soll אהבה: die gänzliche Liebeshingebung an Gott erzeugen, die in dieser Hingebung und der damit zu erreichenden Gottesnähe das höchste und einzige Ziel alles Strebens erkennt, und עבודה: die thätige Förderung der Gotteszwecke auf Erden, und zwar diese אהבה und diese עבודה: בכל לבב ובכל נפש, mit Hingebung, wenn es sein muß, mit Hinopferung (אהבה) aller „Gedanken und Gefühle" und alles „lebendigen Wollens und Vollbringens", so wie mit Erfüllung des göttlichen Willens (עבודה) an unserem ganzen לב und נפש und mit unserem ganzen לב ונפש (siehe zu Kap. 6, 5).

Wir haben schon angedeutet, daß — לעבדו ב Zwiefaches umfaßt: den Dienst an einem Objekte, d. h. die Erfüllung des Willens eines andern an einem Objekte, seine Wartung und Gestaltung nach dessen Willen, und den Dienst mit einem Objekte: seine Verwendung als Mittel zu den von einem andern gewollten Zwecken. Die Verwirklichung

14. וְנָתַתִּי מְטַר־אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ׃

14. so werde ich den Regen eures Landes in seiner Zeit geben, den Früh- und Spätregen, so daß du dein Korn, deinen Most und dein Öl einsammelst,

---

der ersten Seite des ולעבדו בכל לבבכם, des Gottesdienstes an unserem Herzen, erkennt die Lehre der Weisen (Thaanith 2 a) zunächst in תפלה: איזו עבודה שהיא בלב הוי אומר und weist Sifri z. St. die begriffliche Identität der תפלה als עבודה שבלב, זו תפלה, und mit עבודה המזבח in Stellen nach wie: תכון תפלתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ודניאל וגו' על לביתיה וכוין פתיחין ליה בעליתיה נגד ירושלים und ערב (Psl. 141, 2) וזמנין תלתא ביומא הוא בריך על ברכוהי ומצלי ומודי קדם אלהא כל קבל דהוה עביד מקדמה דנא ואומר ובמיקרביה וגו' ענא מלכא ואמר לדניאל דניאל עבד אלהא חייא די אנת פלח ליה בהדירא היכיל לשיזבותך מן אריותא וכי יש פולחן בבבל הא מה ת"ל ולעבדו זו תפלה כשם שעבודת מוכח קרויה עבודה כך תפלה קרויה עבודה (Daniel 6, 11 und 21).

Damit ist denn der Begriff der תפלה als eine „Arbeit an sich selbst", als eine Durchdringung des ganzen Innern mit den Geist erleuchtenden und Herz veredelnden göttlichen Wahrheiten, wie ja auch das Wort „התפלל" lehrt, und der Zweck der תפלה in Erhebung des denkenden, empfindenden und wollenden Menschen zu einer der Gottesnähe und des göttlichen Wohlwollens würdigen Stufe gegeben. Was das Opfer in symbolischem Thatenausdruck vollbringen soll: das Aufgeben alles Eigensinnes und Eigenwillens, die Aufnahme des ganzen Wesens in die wegweisende Macht des Gesetzes-heiligtums, das Hinaufstreben des ganzen Wesens zu der Höhe der vom Gesetze gewiesenen Ziele und das Beharren auf ihr, die Hingebung aller höheren und niederen geistigen und leiblichen Vermögen an das läuternde und belebende Feuer des göttlichen Gesetzes zur Nahrung des Göttlichen auf Erden und Gestaltung alles Irdischen zum göttlichen Wohlgefallen: ganz das und alles das soll das תפלה-Wort an unserem Innern vollbringen. Obgleich daher nur תפלה im allgemeinen דאורי' ist, die dreimalige tägliche Pflicht, ja, nach Auffassung der meisten Autoritäten, die tägliche Pflicht überhaupt, sowie die vorgeschriebenen Gebetfassungen nur דרבנן sind, so sehen wir doch schon aus der oben zitierten Stelle in Daniel, wie uralt bereits dieses dreimalige Tagesgebet ist, und haben wir bereits die völlig inhaltliche Parallele unserer שמנה עשרה mit den Opfer-handlungen der תמידין, in deren Hinblick sie gefaßt worden, — כנגד תמידין תקנום, — im Jeschurun, Jahrgang XI und XII, ausführlich beleuchtet. — Es fehlt hier מאודכם, wohl, weil dies schon in ולעבדו begriffen ist, das ja die Gesamtherstellung aller Gottes-zwecke fordert, somit die Verwendung aller Mittel zu diesen Zwecken voraussetzt, wozu בכל לבבכם ובכל נפשכם nur die Modalität der freiesten, freudigsten rückhaltlosen Hin-gebung bildet.

V. 14. ונתתי: אני לא על ידי מלאך ולא ע"י שליח (ספרי). Die Regenspende ist jedesmal ein Akt unmittelbarer göttlicher Fürsorge und nicht lediglich Konsequenz einer ein für allemal geordneten Zusammenwirkung elementarer Naturgesetze. Primäre Ursache bleibt Gottes Vorsehung. Es ist dies nach Thaanith 2 a der eine der „drei Schlüssel, die Gott sich vorbehalten: der Schlüssel der Regenspende, der Schlüssel des Mutterschoßes, und der Schlüssel der Auferstehung" שלש מפתחות בידו של הב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחית המתים.

Die meteorologischen sekundären Ursachen des Witterungswechsels waren den Weisen sehr wohl bekannt, und sind darüber in den ersten Blättern von Taanith höchst be-achtungswerte Beobachtungen niedergelegt.

15. וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ׃

15. und werde Kraut auf deinem Felde deinem Viehe geben; du issest davon und sättigst dich.

16. הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן־יִפְתֶּה לְבַבְכֶם וְסַרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם׃

16. Hütet euch aber euch, daß euer Herz sich nicht der Verführung öffne und ihr abweichet und fremden Göttern dienet und ihnen euch niederwerfet.

בעתו: nach ספרי und Taanith 23 a selbst mit Rücksicht auf die nicht zu störende Berufsthätigkeit des Menschen, vorzugsweise nachts und מלילי שבת ללילי שבת.

יורה ומלקוש, יורה ist der Frühregen, der regelmäßig im מרחשון eintritt und מלקוש der Spätregen im ניסן. Von dem regelmäßigen Eintritt dieser Regenperiode, insbesondere des Frühregens, ist die Fruchtbarkeit des Jahres in Palästina bedingt, so daß das Ausbleiben des Regens in Marcheschwan als die größte Kalamität zu betrachten war und in drei Abstufungen sich steigernde Fasten veranlaßte. Diese Fasten wegen ausbleibenden Regens sind in erster Linie unter צבור תענית begriffen (Thaanith 6 a f. und 15 a f.). Die Etymologie von יורה und מלקוש ist zweifelhaft. Nach ספרי wäre יורה von ירה der Pfeil gleich in die Erde dringende, oder in der Bedeutung von רוה, ähnlich wie טוב und יטב: der מרוה, der Tränkende. Auch wegen der Regelmäßigkeit seines Eintritts: der Indizierende, Lehrende מורה, wie er ja auch heißt (Joel 2, 23). Er kündigt die Regenzeit an und wird damit Regulator der Beschäftigungen der Menschen. מלקוש von לקש. Chaldäisch wird לקש zur Bezeichnung alles Spätzeitigen gebraucht. So תרגום 1. B. M. 30, 42) und תרגום יונתן (2. B. M. 9, 32) והון לקישיא ללבן ארום לקישין הינין. Amos 7 scheint לקש der zweite Acker- oder Wiesenwuchs, Grummet, zu sein, nachdem der erste Wuchs unreif abgeschnitten worden. (Dieses unreife Abschneiden der Getreidehalmen zum Viehfutter heißt קוצר לשחת.)

V. 15. ונתתי. Ich lasse das Kraut auf dem Felde wachsen mit Rücksicht darauf, daß es dein Feld ist, dein Tier dort Weide finden soll, damit du Nahrung in Fülle habest.

V. 16. השמרו וגו', ist so das Gedeihen eures Landes lediglich von dem sittlichen Verhalten eurer Persönlichkeit bedingt, und zwar — wie der Numeruswechsel in vorangehenden Versen bedeutsam ausspricht: nicht nur von der gehorsamen Unterordnung der nationalen Gesamtheit als solcher, sondern der nationalen Vielheit in allen ihren Gliedern unter Gottes Gesetz, אם שמע תשמעו u. s. w.; alle habt ihr jeder seines Teils und an seiner Stelle an der sittlichen Lösung der das Gedeihen bedingenden Gesamtaufgabe mitzuarbeiten; der Segen kommt als מטר ארצכם, und diese Lösung selbst bedingt es, daß ihr dabei nie die einheitliche Zusammenhörigkeit aller aus den Augen verlieret; als nationale Einheit und für die nationale Einheit heimst ein jeder seinen Anteil an dem nationalen Wohlstand ein, ואספת דגנך וגו' — ist so das Gedeihen eures Landes lediglich von dem sittlichen Verhalten eurer Persönlichkeit bedingt: so השמרו לכם, so „hütet euch aber euch", achtet darauf, daß ihr nur unter dem Einfluß eurer eigenen Erkenntnis und eurer eigenen Erfahrung bleibet (siehe zu Kap. 4, 9) wehret jeden Einfluß, der euch eurer Selbstbestimmung entfremdet, von euch ab, פן יפתה לבבכם, wörtlich, daß euer Herz nicht „offen stehe" (siehe 1. B. M. S. 156), nicht der inneren und äußeren Verführung Raum gebe.

וסרתם ועבדתם. Die geringste Abweichung führt zur עבודה זרה und ist im Prinzipe bereits עבודה זרה. So ספרי: אמר להם הזהרו שלא יטעה אחכם יצר הרע ותפרשו מן התורה שכיון שאדם פורש מן התורה הולך ומדבק לע"ז (siehe daselbst).

17. וְחָרָה אַף־יְהוָה בָּכֶם וְעָצַר אֶת־ הַשָּׁמַיִם וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת־יְבוּלָהּ וַאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר יְהוָה נֹתֵן לָכֶם:

17. Es wird dann der Zorn Gottes wider euch erglühen, wird den Himmel zurückhalten, und es wird kein Regen kommen, und der Boden wird seinen Ertrag nicht geben; und ihr werdet rasch von dem guten Lande fortkommen, welches Gott euch giebt.

18. וְשַׂמְתֶּם אֶת־דְּבָרַי אֵלֶּה עַל־ לְבַבְכֶם וְעַל־נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל־יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם:

18. Aber auch dann leget diese meine Worte euch ans Herz und an die Seele und knüpfet sie zum Zeichen an eure Hand und seien sie zum Hauptschmuck zwischen euren Augen,

---

ועבדתם אלהים אחרים durch Unterordnung unseres Thaten-Lebens unter den Einfluß heidnischer Wahnvorstellung, והשתחויתם להם durch Unterstellung unserer Geschicke unter deren vermeintliche Machtherrschaft.

V. 18. ושמתם שום על לב heißt: etwas zum Gegenstand seiner Beachtung und Sorge machen, eigentlich: ihn von dem Herzen, d. i. von den Gedanken und Empfindungen getragen sein lassen (Jes. 57, 1 u. 11 u. ö.). Also: traget diese meine Worte auf eurem Herzen und eurer Seele, lasset sie den Gegenstand eures Denkens und Empfindens, eures Wollens und Vollbringens sein, וקשרתם und drückt dies auch symbolisch durch die תפלין-Mizwa an eurer Hand und eurem Oberhaupte aus (siehe zu Kap. 6, 8). — Im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden spricht aber dies und die im folgenden Verse 19 enthaltene Pflicht des Unterrichtes der Kinder in dem Gesetze nach dem Sifri z. St. die Bestimmung aus, daß selbst, wenn ואבדתם וגו', selbst vertrieben von dem eigentlichen Boden des Gesetzes, selbst im Galuth die Verpflichtung zu תפלין und תלמוד תורה, und so auch zu allen מצות הגוף שאינן תלויות בארץ, zu allen sich nicht auf das Land und seine Produkte beziehenden, persönlichen Obliegenheiten, auch בחוצה לארץ, auch außer Palästina in voller Kraft bestehen bleibe. So lautet auch Kidduschin 36 b der Kanon: כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ. Ausnahmen bilden כלאי אילן (siehe 3. B. M. zu Kapitel 19, 19). ערלה (daselbst 23 und über חדש siehe zu Kap. 23, 14). — מדרבנן waren התרומות ומעשרות auch in den Palästina benachbarten Ländern, חלה aber ist מדרבנן überall pflichtig und ebenso auch כלאי כרם überall אסור (siehe 3. B. M. 19, 19 und 4. B. M. 15, 18).

Vergleichen wir diese Verse 18—20 mit der Parallelstelle Kap. 6, 6—9, so springt die Tendenz unserer Stelle, die unter allen Umständen bleibende persönliche Verpflichtung zum Gesetze, חובת הגוף, hervorzuheben, in die Augen. Dort galt es, die Einheit des Menschenlebens aus dem Bewußtsein der Gotteinheit zu lehren. Darum wird dort die daraus folgende Hingebung des Gesamtmenschenwesens mit allen Seiten, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך (V. 5) als Aufgabe gelehrt, und diese Aufgabe zur Tendenz aller Gedanken und Gefühle (V. 6) zum Inhalt der Kinderbelehrung und Erziehung, sowie alles häuslichen und öffentlichen Lebens, alles ruhenden und strebenden Seins (V. 7) gesetzt und dann (Verse 8 u. 9) zur steten Vergegenwärtigung durch das תפלין- und מזוזה-Symbol geboten. Hier aber ist das תפלין-Symbol von dem der מזוזה völlig getrennt und, eben weil es ja die Einfügung der ganzen denkenden, wollenden und voll-

19. וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת־בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ׃

19. und lehret sie eure Söhne von ihnen zu sprechen, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du auf dem Wege wanderst, wenn du liegst und wenn du aufstehst.

---

bringenden Persönlichkeit in das Band des Gesetzes bedeutet, somit nichts anderes als symbolischer Ausdruck dieser mit ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם gegebenen Verpflichtung der Persönlichkeit zum Gesetze, auch mit diesem Ausspruch (V. 18) zusammengezogen, und der durch beides gegebene Gedanke (V. 19) zur Lehraufgabe für den Jugendunterricht und zum Inhalt alles häuslichen und öffentlichen, ruhenden und strebenden Lebens gemacht. Offenbar um zu sagen: Aber wenn ihr auch fortkommt vom Lande und keinen eigenen Boden mehr habt, den ihr dem Gottesgesetze dienstbar zu machen vermöchtet, so nehmet ihr das Gottesgesetz doch mit hinaus und euer Herz und eure Seele, euer denkendes, wollendes und vollbringendes Wesen bleibt doch dem göttlichen Worte verpflichtet, und ihr bringet diese Verpflichtung zum Gesetze euch und andern durch das תפלין-Zeichen an Hand und Haupt stets zum Bewußtsein, bleibet Träger des Gotteswortes, bleibt das Volk des göttlichen Gesetzes und habt dafür eure Kinder zu erziehen und darin euer ganzes Leben in und außer dem Hause aufgehen zu lassen. וכתבתם (V. 20) gehört, wie wir bemerken werden, zum folgenden Verse.

V. 19. ולמדתם וגו'. לימוד ist umfassender als שנון, in welchem wir zu Kap. 6, 7 das Lehren des Gesetzesinhaltes in kurzen konzisen Sätzen zu erkennen geglaubt. Daher, wie wir glauben, knüpft die Halacha ihren Satz בניכם ולא בנותיכם (Kiduschin 29 b), womit die Pflicht des תורה-Unterrichts auf Söhne mit Ausschluß der Töchter beschränkt wird, an ולמדתם אותם את בניכם und ושננתם לבניך und nicht an לבנים. In der That sind auch Frauen nur nicht zur תורה-Gelehrsamkeit, zur wissenschaftlichen Gesetzeskunde zu führen, deren Aneignung und Überlieferung wesentlich zum Berufe eines jeden jüdischen Mannes gehören. Allein jenes Verständnis des jüdischen Schrifttums und jene Kenntnis des Gesetzes, die dazu gehören, daß וירא את ד' אלהיהם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת, die zu einer wahren zu gewissenhafter Pflichttreue führenden Gottesfurcht und zu einer vollen Pflichterfüllung gehören, die gehören zur Geistes- und Herzensbildung unserer Töchter wie unserer Söhne. Darauf weist schon das הקהל-Gebot (Kap. 31, 12) hin. Und wenn es in (Chagiga 3 a) in Beziehung auf den Satz dieses הקהל-Gebotes, הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו' למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד' וגו', heißt: אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע, so ist doch ebendaselbst bereits zuvor das למען ישמעו nicht als ein bloßes Hören, sondern als ein gehöriges Verständnis, als „Lernen" begriffen (siehe רשי' und תוספ' daselbst und Sota 21 b ר"ה בן עזאי), so, daß das ולמען ילמדו der Männer nach ר'אשי auch ילמדו umfaßt. Auch die Mischna (Nedarim 35 b) spricht von einem תנך-Unterricht der Töchter, אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא, und steht, so weit unsere Einsicht reicht, der Annahme des ת"ט, als ob die Lesart der Mischna nicht korrekt wäre, die Erläuterung der Gemara 37 b entgegen. ולמ"ד שכר פיסוק טעמים מ"ט לא אמר שכר שימור קסבר בנות מי קא בעיין שימור ע"ש (siehe רשי und ראש daselbst). Und selbst wenn nach ר"ן (daselbst) בנותיו nicht ausdrücklich in der Mischna steht, sondern diese nur stillschweigend mitverstanden sind, so erkennt doch סתם גמרא offenbar ein לימוד מקרא לבנות an, und zwar liegt der ganzen dortigen Verhandlung die Voraussetzung zu Grunde, daß der מצות לאו ליהנות und als solche auch vom מודר erlaubt wäre, da לימוד an sich מצוה ע"ש ועי' מה שכתב ב"י לטור א"ח סוף סי' מז. נתנו. Es war auch von je also

20. וּכְתַבְתָּם עַל־מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ׃

20. Schreibe sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Thore,

21. לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל־הָאָרֶץ׃ ס

21. damit eure Tage und die Tage eurer Kinder lange dauern auf dem Boden, den Gott euren Vätern ihnen zu geben geschworen, wie die Tage des Himmels auf der Erde.

---

die Praxis in der jüdischen Vergangenheit, deren Zeuge noch eine ganze jüdisch-deutsche Literatur ist, die vorzugsweise das weibliche Geschlecht im Auge hatte, um ihm das Verständnis des biblischen und liturgischen Schrifttums und eine populäre Kenntnis des Gesetzes und der rabbinischen Sittenlehre zu vermitteln (siehe auch טור׳ זהב zu ד״ 246, 6).

לדבר בם, lehret sie das Gesetz so eingehend und ihr ganzes geistige Vermögen ansprechend und durchdringend, daß es der wesentlichste Gegenstand ihres Denkens und Redens und die Basis ihrer Lebensanschauungen und Urteile werde (siehe zu Kap. 6, 7 und 2. B. M. 13, 9).

בשבתך וגו׳. Über den Numeruswechsel siehe zu Vers 10. Hier ist er um so bedeutsamer, da das Volk in der Zerstreuung dem Gedanken gegenwärtig ist, wo alles und jedes äußere Vereinigungsband fehlt. Da heißt es denn, daß eben diese Unterordnung eines jeden unter das eine Gesetz, das Herz und Seele, Hand und Geist eines jeden beherrscht und den Empfindungen, Regungen, Handlungen und Anschauungen ein einheitliches Gepräge giebt, das durch Unterricht und Erziehung auf jedes jüngere Geschlecht sich vererbt, daß durch alles dies die allzerstreuten vielen doch als eine Gesamteinheit dastehen werden und überall und immer im häuslichen und öffentlichen, im ruhenden und strebenden Leben als zusammengehörige Einheit gekennzeichnet bleiben werden.

ובשכבך ובקומך, diese auch hier wiederkehrende Bestimmung dürfte, wie uns scheint, sehr für unsere zu Kap. 6, 6 geäußerte Ansicht sprechen, daß auch, wenn ק״ש דאוריתא, neben demselben es auch דאוריתא-Pflicht sei, sich abends und morgens mit דברי תורה zu beschäftigen (siehe daselbst).

V. 20. וכתבתם וגו׳, wir glauben, daß dieser Satz zu dem folgenden in dem Sinne gehört: schreibe aber diese Worte an die Pfosten deines Hauses und deiner Thore, d. h. ja halte damit dein ganzes häusliches und Staatsleben dem göttlichen Gesetze geweiht und lasse nichts Ungöttliches Eingang bei dir finden, damit die V. 17 angedrohten Folgen nicht eintreten, vielmehr ירבו ימיכם וגו׳. Kann man doch nicht eigentlich in der Zerstreuung von eigenen „Thoren", kaum recht von eigenen Häusern reden, jedenfalls bezeichnet ביתך ושעריך mehr den Zustand im Lande, als außer Landes, weshalb denn auch wohl ספרי zum בנין אב für מצות הגוף, die auch בח״ל Verpflichtung bleiben, aus unserer Stelle nur תלמוד תורה und תפלין hervorhebt, nicht aber auch מזוזה, obgleich diese ja auch unter die nicht תלויות בארץ gehört. Will man וכתבתם וגו׳ auch zu dem Vorhergehenden ziehen, so würde das ירבו למען sich auf die durch שמירת התורה im Galuth zu erzielende Rückkehr beziehen.

V. 21. למען ירבו וגו׳. Bedenkt man, daß durch die Beifügung וימי בניכם das in ימיכם angeredete Subjekt nur das Moses gegenwärtige, oder überhaupt ein jedes einzelne, somit an sich vorübergehende Geschlecht bezeichnet, so kann man wohl nicht füglich das כימי שמים על הארץ sich auf ירבו beziehen und diesem das Merkmal einer unbegrenzten Dauer bringen. Man kann wohl sagen למען ירבו ימיכם כימי וגו׳ und

שביעי מפטיר. 22. כִּי אִם־שָׁמֹר תִּשְׁמְרוּן אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם לַעֲשֹׂתָהּ לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לָלֶכֶת בְּכָל־דְּרָכָיו וּלְדָבְקָה־בֹו׃

23. וְהוֹרִישׁ יְהוָה אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלִּפְנֵיכֶם וִירִשְׁתֶּם גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצֻמִים מִכֶּם׃

22. Denn wenn ihr hüten und immerfort hüten werdet dieses Gebot, das ich euch gebiete, es zu vollbringen, Gott, euren Gott, zu lieben, in allen seinen Wegen zu gehen und fest an ihm zu hangen:

23. so wird Gott diese Völker alle vor euch her vertreiben, und ihr werdet in das Eigentum von Völkern eintreten, die größer sind und mächtiger als ihr.

---

begreift unter den Angeredeten die ewige Nation im Ganzen, ebenso ירבו ימי בניכם, und begreift darunter die in alle Zukunft reichende Nachkommenschaft des gegenwärtigen Geschlechts. Nicht aber ימיכם וימי בניכם, in welcher Zusammenstellung, wie bemerkt, in ימיכם ein temporäres Geschlecht gedacht ist. Man dürfte sich daher veranlaßt sehen, das כימי השמים nicht als Modalität der Dauer auf ירבו, sondern als Modalität der Seinsart auf ימיכם וגו' וימי וגו' zu beziehen: damit ימיכם וגו' על האדמה וגו' seien wie ימי השמים על הארץ und zwar ירבו lange so seien. So wie die Tage der Erde eigentlich die Himmelstage sind, indem die ganze Entwickelung der Erde durch den Himmel und die von „dort" aus kommenden Wirkungen bedingt ist, so sind die Blütentage eures Landes eigentlich eure Tage, sind durch euer sittliches Verhalten bedingt — was ja dieser ganze Abschnitt zum Bewußtsein bringt — ihr verhaltet euch zu eurem Boden wie der Himmel zur Erde, und wenn ihr Gottes Gesetze erfüllt, wird dieser euer segengestaltender Einfluß auf euer Land lange dauern und werden lange in den Tagen eures Landes eure Tage zur Erscheinung kommen, wie des Himmels Tage sich auf der Erde verwirklichen (siehe zu Kap. 33, 28). Diese Anschauung dürfte auch dem ספרי zu Grunde liegen: כימי השמים על הארץ שיהו פניהם של צדיקים כיום וכן הוא אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (siehe daselbst), und dürfte auch durch die Menachoth 31 b für die Mesusaschrift gegebene Weisung veranschaulicht werden sollen: על הארץ בשיטה אחרונה אי׳כא דאמרי בסוף שיטה כנגוה שמים על הארץ ואי׳כא דאמרי בהחלת שיטה כי היכי דמרחק׳ שמים מארץ, wo die Überordnung oder der Abstand des Himmels von der Erde als Vergleich der Überordnung oder des spezifischen Abstandes anschaulich gemacht werden soll, deren wir in Beziehung zu den irdischen Verhältnissen unseres Landes teilhaftig werden, so lange wir uns in der Höhe unserer geistigen und sittlichen Bestimmung erhalten. —

V. 22 f. כי וגו׳ ist die Konsequenz aus allem Vorhergehenden für die unmittelbar anzutretende Zukunft. Über den Begriff שמירה in Beziehung auf das uns übergebene Gesetz (siehe 2. B. M. S. 337 f. u. 3. B. M. S. 364 f.). Es ist dort erläutert, wie in erster Linie darunter das „Erlernen" des Gesetzes, das „Lernen" verstanden ist, durch welches allein der uns übergebene Gottesschatz und dessen Anforderungen uns gegenwärtig bleiben, und, indem hier diese שמירה wiederholt gefordert wird, שמר השמרון, knüpft daran ספרי z. St. die Mahnung an stetes Repetiren des Erlernten, מגיד הכתוב שכשם שאדם צריך להזהר בסלעו שלא יאבד כך יהא אדם צריך להזהר בתלמודו שלא יאבד, wie man über den erworbenen Groschen zu wachen hat, daß man ihn nicht verliere, so auch über das erworbene Wissen. Die Wissenschaft sei (Job 28, 17) mit Gold und Glas in Vergleich gebracht, ihre Erkenntnis sei schwer zu erwerben wie Gold und

24. כָּל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף־
רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם יִהְיֶה מִן־הַמִּדְבָּר
וְהַלְּבָנוֹן מִן־הַנָּהָר נְהַר־פְּרָת וְעַד
הַיָּם הָאַחֲרוֹן יִהְיֶה גְּבֻלְכֶם׃
25. לֹא־יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפְנֵיכֶם
פַּחְדְּכֶם וּמוֹרַאֲכֶם יִתֵּן יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּדְרְכוּ־
בָהּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם׃ ס
26. רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם
בְּרָכָה וּקְלָלָה׃

24. Jeder Ort, den euer Fußballen betreten wird, soll euer werden, von der Wüste und den Libanon hinan, von dem Strome, dem Euphratstrom, bis zu dem Hintermeer soll euer Gebiet sein.

25. Kein Mann wird vor euch aufrecht bleiben; euren Schrecken und eure Furcht wird Gott, euer Gott, über das ganze Land geben, das ihr betretet, wie er es euch gesprochen.

26. Siehe, so gebe ich heute vor euch hin: Segen und Fluch.

---

leicht zu verscherzen wie Glas קשים לקנותם כזהב ונוחים ככלי זכוכית לאבדם, und sind dort sehr zu beherzigende Regeln für das Studium der תורה-Wissenschaft gegeben (siehe daselbst).

ללכת בכל דרכיו, nach dem ספרי: das Nachstreben in den Wegen der göttlichen Waltung, Ihm ähnlich an Erbarmen und Gnade, Langmut, Huld und Treue, Milde und Versöhnung zu werden und uns der Tragung seines Namens würdig zu machen.

ולדבקה בו, nach dem ספרי: auch im Umgang mit Menschen Gott nahe zu bleiben, den Umgang solcher Menschen zu suchen, die uns durch Lehre und Beispiel in dem Wandel mit Gott befestigen.

V. 24. כל המקום. Nach völliger im V. 23 besprochenen Besitznahme von Palästina soll auch jeder außerpalästinensische von Israel eroberte Ort: לכם יהי', den vollen Charakter des jüdischen Landes, קדושת הארץ, erhalten und allen für ארץ ישראל gebotenen Gesetzesbestimmungen unterliegen. ארם נהרים und ארם צובה, zusammen unter dem gewöhnlichen Namen סוריא, wurden von David erobert, bevor das eigentlich verheißene Land völlig in jüdischen Besitz gekommen, — war doch selbst noch Jerusalem in Händen des Jebusi — und erhielt daher סוריא nicht א"י קדושת, wird überhaupt daher nicht als völlig gesetzmäßige nationale Eroberung begriffen und כיבוש יחיד genannt (siehe ספרי und Gittin 8 a).

והלבנון (siehe Kap. 3, 25).

הים האחרון ist das Mittelmeer, das man in Palästina, mit dem Angesicht nach Osten gekehrt, im Rücken hat.

יהיה גבולכם das ist das eigentliche euch zugesagte Gebiet (siehe 4. B. M. 34).

ראה.

V. 26. ראה u. s. w. Es ist dies der Schluß des einleitenden Rückblicks und Übergang zu dem Gesetzeskompendium für das Geschlecht der Landesbesitznahme. ראה, nicht auf Treu und Glauben eines andern aufzunehmende Lehre, aus allem, was du bis jetzt selbst erfahren und was dir in dem bisherigen Rückblick wieder ins Bewußtsein gerufen worden, schöpfest du die Selbstüberzeugung, daß Gott deine segensreich oder fluchvoll zu gestaltende Zukunft durch sein dir durch Moses überbrachtes Gesetz vollkommen in deine eigene Hand gelegt hat.

27. אֶת־הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם:

27. Den Segen: daß ihr auf die Gebote Gottes, eures Gottes, hören werdet, die ich euch heute gebiete;

28. וְהַקְּלָלָה אִם־לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יְדַעְתֶּם: ס

28. und den Fluch, wenn ihr auf die Gebote Gottes, eures Gottes, nicht hören werdet und weichen werdet von dem Wege, den ich euch heute gebiete, anderen Göttern, von denen ihr nichts erfahren habt, nachzugehen.

ברכה (ברך, verwandt mit פרך durchbrechen, abteilen, פרק entladen, auf ein anderes überladen, daher פרק, מפרקת, Gelenk, ברק Blitz als Entladung oder nach seiner Form, ברך das Kniegelenk, die wesentliche Hebelverbindung der Fortbewegung, ברכה Wasserleitung): der Zustand der ungehemmten Fortentwickelung, des fortschreitenden Gedeihens, und קללה: nicht nur kontradiktorischer Gegensatz des fortschrittlosen, isoliert bleibenden Nichtgedeihens, welches ארר wäre, sondern der konträre Gegensatz des Selbstinhaltlos- und Gehaltloswerdens (von קלל, קל, leicht, völlig gewichtlos). Die Alternative zwischen beiden Gegensätzen ist durch Gottes Gesetz „vor uns hingeben", es hängt von uns ab, uns das eine oder das andere zu schaffen.

V. 27. את הברכה אשר וגו׳, bedeutungsvoll heißt es nicht wie bei קללה des folgenden Verses אם תשמעו, sondern אשר תשמעו. Die Erfüllung der göttlichen Gebote ist schon selbst ein wahrer Bestandteil des Segens, der nicht nur dem Gehorsam nachfolgt, sondern bereits in dem Gehorsam und der treuen Pflichterfüllung seine Verwirklichung beginnt. Die geistige und sittliche That, die sich in jeder Gesetzestreue vollzieht, ist selbst bereits ein segensreicher Fortschritt unseres ganzen Wesens, und mit jeder Mizwathat segnen wir uns selbst.

היום ist immer zugleich mit Rücksicht auf die im Momente des Lesens der Gottesworte gegenwärtige Zeit gesprochen, בכל יום יהיו בעיניך כחדשים; jeder Tag bringt die Verpflichtung zum Gesetze aufs neue.

V. 28. והקללה אם וגו׳, קללה, der positive Verlust jedes Selbstwertes, der Rückgang bis aufs Nichts der ganzen Lebensstellung, ist erst Folge des Nichtgehorsams. וסרתם וגו׳ ללכת אחרי וגו׳: jeder Schritt vom Gesetze ist ein Schritt zur עבודה זרה, כל המודה בעבודה זרה ככופר בכל התורה כולה וכל ספרי מבאן אמרו „hieraus folgt, daß jedes Bekenntnis zur Abgötterei einer Leugnung des ganzen Gesetzes, und jede Leugnung der Abgötterei einem Bekenntnis zum ganzen Gesetze gleich zu achten ist." Wir halten es nicht für überflüssig, zu bemerken, wie denn doch mit diesen Sätzen das gerade Gegenteil jener vorgeblichen Maxime gesagt ist, daß der „Glaube an einen Gott" schon den ganzen Juden qualifiziere, wenn er auch sonst der Erfüllung der göttlichen Gesetze den Rücken kehrt. Es ist ja vielmehr hier das Bekenntnis zum ganzen Gesetz, das heißt ja, das Bekenntnis, daß man verpflichtet sei, alle Gebote Gottes zu erfüllen, unzertrennlich von dem Gotteinheitbekenntnis oder dessen Leugnung gesetzt. Der jüdische „Gottesglaube" ist nicht der bloße Glaube an das „Dasein" Gottes, sondern an seine Herrschaft über uns, was ja unzertrennlich von unserer Untergebung unter Ihn ist. Und der jüdische „Gotteinheitglaube" ist: קבלת עול מלכות שמים, ist identisch mit Unterstellung unseres ganzen

29. וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה
לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת־הַבְּרָכָה עַל־
הַר גְּרִזִים וְאֶת־הַקְּלָלָה עַל־הַר עֵיבָל:

29. Und es sei, wenn dich Gott, dein Gott, zu dem Lande bringen wird, wohin du es in Besitz zu nehmen kommst, so sollst du den Segen geben auf dem Berg Gerisim und den Fluch auf dem Berg Ebal.

Geschicks- und Thatenlebens unter den einzig Einen, כפירת ע"ז Leugnung der Gottvielheit somit identisch mit הודאה לכל התורה כולה, mit Bekenntnis zum ganzen Gottesgesetz. Verleugnung des jüdischen Gotteinheitglaubens, Anerkennung eines andern außer oder auch neben Gott, dem ausschließlich Einen, ist ja buchstäblich עבודה זרה, „Unterordnung unter einen andern", Entziehung unseres Seins und Sollens dem ausschließlichen Diktate des einzig Einen, הודאה בע"ז somit identisch mit כפירה בכל התורה כולה. In der That läßt doch auch die Quelle, aus welcher diese Sätze abgeleitet sind, מכאן אמרו, hierüber nicht den leisesten Zweifel zu. Die Quelle dieser Wahrheitssätze וסרתם כפירת הודאה בע"ז und מן הדרך וגו' ללכת אחרי א' א' spricht doch die Identität der התורה in entgegengesetzter Fassung aus, indem sie in jedem Abweichen von dem Wege des Gesetzes ein Betreten der Wege der ע"ז erkennt, somit כפירת התורה mit הודאה לע"ז identifiziert. (Siehe zu 4. B. M. 15, 31 die Begründung des Satzes: מומר להכעיס אפילו לדבר אחד הרי הוא כע'ע'ז.) —

אשר לא ידעתם spricht das völlig Irrationale der ע"ז aus. Gott, der einzig Eine, hat sich und seine Beziehungen zu euch und eurem ganzen Geschickes- und Thatenleben in tausendfältiger Erfahrung bekundet. Was ist von einem bewußten Walten und Gebieten über euch von einer anderen Natur- und Weltmacht euch kund geworden?

V. 29. ונתתה, die Personbezeichnung ist hervorgehoben. Die Segen- und Fluch-Alternative, die Gott vor sie hingegeben, die soll, wenn sie ins Land gekommen, die Gesamtnation als solche öffentlich in Vertretung Gottes „geben", d. h. als jedem zur Selbstentscheidung aussprechen, und damit die Verwirklichung des göttlichen Gesetzes durch alle als das, die nationale Wohlfahrt bedingende Gesamtanliegen der Nation proklamieren. Wie Kap. 29 weiter ausgeführt, hatte sich die ganze Nation, die Hälfte auf den Berg Gerisim und die andere Hälfte auf den Berg Ebal, um die in der Mitte im Thal befindlichen Priester und Leviten aufzustellen, und Segen und Fluch durch die Leviten aussprechen zu lassen und deren Ausspruch durch Amen zu dem ihrigen zu machen. Es stand somit das Volk verteilt auf dem Gerisim und dem Ebal und gab sich und allen seinen gegenwärtigen und künftigen Gliedern die Segen- und Fluchalternative. Den Segen sprachen die Leviten mit dem Angesicht zum Gerisim, den Fluch mit dem Angesicht gegen Ebal gewendet. Segen und Fluch, wie wir sehen werden, finden nämlich in dem Anblick dieser beiden gegensätzlich verschiedenen Berge ihre sinnliche Vergegenwärtigung. Das Volk steht auf beiden Bergen, und als auf dem Gerisim stehend, spricht es den Segen, als auf dem Ebal stehend, den Fluch aus, das heißt ונתת את הברכה על הר גריזים ואת הקללה על הר עיבל.

Gerisim und Ebal sind zwei zum Gebirge Ephrajim gehörende Berge, die noch den entschiedensten Gegensatz in ihrem Anblick bieten. Der Gerisim, südlich vom Thale Sichem, ein grüner, mit terassenförmig sich erhebenden Gärten bedeckter fruchtbarer Berg; der Ebal auf der Nordseite, steil und nackt und wüst. Der Ebal soll etwa 800 Fuß hoch sein, etwas höher der Gerisim (siehe Raumer und Schwarz Palästina). Diese beiden neben einander liegenden Berge sind daher die sprechendste, lehrreichste Vergegenwärtigung des Segens und des Fluchs. Auf einem und demselben Boden erheben sich

30. הֲלֹא־הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי
דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי
הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל
אֵלוֹנֵי מֹרֶה׃

30. Diese sind doch jenseits des Jardens, weiterhin in der Richtung zum Sonnenuntergang, im Lande des Kenaani, der in der Öde wohnt, Gilgal gegenüber neben den Hainen Morehs.

---

beide, ein und derselbe Regen- und Thaustropfen netzt beide, über beide streift dieselbe Luft, und derselbe Blütenstaub weht über den einen wie den andern hin: und doch bleibt der Ebal in unfruchtbarer Starrheit, während der Gerisim sich bis zum Gipfel hin in fruchtreichen Pflanzenschmuck kleidet. So ist Segen und Fluch nicht durch äußere Verhältnisse, sondern durch unsere eigene innere Empfänglichkeit für das eine oder andere, durch *unser Verhalten* zu dem bedingt, was Segen bringen soll.

Den Jarden überschreitend und den Boden des Gesetzes unserer Heiligung betretend, bringt uns der Anblick dieser beiden Berge die ewige Lehre entgegen, wie wir zwischen die Alternative des Segens und des Fluches gestellt sind und wir durch unser eigenes sittliches Verhalten uns selbst für die Gerisim- oder Ebalzukunft entscheiden.

Auch Abraham betrat zuerst diese Stelle im heiligen Lande und baute dort zuerst seinen Altar Gott, der ihm wieder sichtbar geworden und, wie wir bereits zu 1. B. M. 12, 6 u. 7 (siehe daselbst) bemerkt, ist es nicht unwahrscheinlich, daß eben wegen dieses „lehrenden" Charakters dieser Örtlichkeit sie den Namen מורה trägt.

V. 30. הלא המה, weist darauf hin, daß diese Berge nicht unbekannt waren. Die charakteristische Verschiedenheit derselben, sowie der oben erwähnte Umstand, daß sie die erste durch einen Altar bezeichnete Offenbarungsstätte Abrahams waren, und der Name, den die Gegend von ihrer Bedeutsamkeit trug, dürfte sie wohl in der Kunde des Volkes erhalten haben. אחרי דרך מבוא השמש, Raschi bemerkt, daß אחרי durch den Accent von דרך getrennt und daher absolut als מופלג, als: weithin zu verstehen sei, nicht unmittelbar am Jarden, דרך מבוא השמש in der Richtung nach Westen, also weiterhin nach Westen, wo wir ja auch in der That אלוני מורה, das nach 1. B. M. 12, 6 in der Gegend von Sichem lag, zu suchen haben. מבוא השמש heißt ja auch ganz entschieden — ממזרח השמש עד מבואו — Sonnenuntergang. Im ספרי, und so auch Sota 33 b, differieren ר' יהודה und ר' אלעזר hinsichtlich der Lage der hier bezeichneten Örtlichkeit. ר' יהודה begreift sie entfernt vom Jarden in der Gegend von Sichem, wo ja auch in der That Gerisim und Ebal liegen. Nach ר' אלעזר wäre jedoch die hier für die Segen- und Fluchverkündung bestimmte Örtlichkeit unmittelbar am Jarden gewesen, wobei man sich den Gerisim und Ebal durch zwei künstlich aufgeworfene Erdhügel zu vergegenwärtigen hatte (siehe תוספו' daselbst nach dem Jeruschalmi). Nun lautet aber der Ausspruch ר' יהודה: הלא המה בעבר הירדן מעבר הירדן ואילך ואחרי דרך מבוא השמש מקום שהשמש זורחת, sowie ר' אלעזר: הלא המה בעבר הירדן סמוך לירדן אחרי דרך מבוא השמש מקום שהחמה שוקעת. Nach ר' יהודה wäre die westliche Lage durch: abgewendet von dem Osten, nach ר' אלעזר die östliche durch abgewendet von dem Westen ausgedrückt. Schwierig bleibt nur, wie ר' יהודה: מקום מבוא השמש als שהשמש זורחת, also als מזרח השמש interpretieren konnte, wie Raschi dessen Meinung auffaßt, da doch מבוא השמש überall dem מזרח השמש entgegengesetzt ist. Wir wagen daher zu glauben, daß ר' יהודה nicht מבוא השמש, sondern דרך מבוא השמש: die zum Westen führende Straße als מקום זריחת השמש bezeichnet. Wenn man den die Ostgrenze des Landes bildenden Jarden überschritten hat, betritt man die nach dem Westen führende Straße. Diese nach Westen führende Straße beginnt natürlich im Osten,

31. כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן לָבֹא לָרֶשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם וִירִשְׁתֶּם אֹתָהּ וִישַׁבְתֶּם־בָּהּ׃

31. Denn ihr überschreitet den Jarden hinzukommen, das Land, das Gott, euer Gott, euch giebt, in Besitz zu nehmen, und werdet es in Besitz nehmen und darin wohnen,

32. וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם׃

32. und habt dann gewissenhaft alle Gesetze und Rechtsordnungen auszuführen, die ich heute euch vorlege.

יב 1. אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים

Kap. 12. V. 1. Dies sind die Gesetze und die Rechtsordnungen, die ihr

---

מקום זריחת השמש, und אחרי דרך מבוא השמש, und „nachdem" man diesen im Osten liegenden Weg westwärts durchschritten hat, gelangt man zu den Bergen Gerisim und Ebal. Nach ר' אלעזר hält man sich aber אחרי: „hinter" דרך מבוא השמש, man betritt diese Weststraße nicht, bleibt von dem מקום שהשמש שוקעת „zurück" im Osten in der Nähe des Jardens. Beide verstehen unter מבוא השמש den Westen, und die Differenz liegt in der Auffassung des אחרי, des entfernt von der Weststraße. Nach ר' יהודה läßt man diese Straße im Osten liegen, d. h. man schreitet sie durch, nach ר' אלעזר läßt man sie im Westen liegen, d. h. man betritt sie nicht. So dürfte sich eine Schwierigkeit lösen, auf welche bereits מהר"ש"א z. St. hingewiesen, und damit auch Raschis Kommentar zum Pentateuch gerechtfertigt sein, und nur eine Nichtübereinstimmung desselben mit dem zum Talmud bleiben, die sich aber leicht dadurch erklärt, daß Raschi seine dort aufgestellte Erklärung deshalb verlassen, weil es doch wenig denkbar ist, ר' יהודה habe מבוא השמש als Sonnenaufgang auffassen wollen.

VV. 31 u. 32. כי, diese Proklamierung der von der Erfüllung oder Nichterfüllung der göttlichen Gesetze bedingten heil- oder unheilvollen Zukunft soll eine eurer ersten Handlungen bei Besitznahme des Landes sein; denn ihr erhaltet das Land nur, um diese Gesetze zu erfüllen; deren Erfüllung bildet den einzigen Zweck eurer Besitznahme.

Während aber in den letzten Teilen der vorangehenden Einleitung diese Verwirklichung des göttlichen Gesetzes wiederholt in den idealen Seiten ihrer höchsten Vollendung: לאהבה את ד' א' ללכת בכל דרכיו ולדבקה בה, geschildert worden, werden hier die ersten unerläßlichen Bedingungen, חקים ומשפטים, die Gesetze der Sittlichkeit und des sozialen Rechts, hervorgehoben, deren Erfüllung oder Nichterfüllung in allererster Linie über Segen und Fluch des Landes entscheiden, und werden auch überhaupt wie in folgendem die Gesetze im allgemeinen unter den Gesichtspunkten חקים und משפטים in weiterem Sinne als Gottesbestimmungen zur Beherzigung gegeben, die allen unseren inneren und äußeren Thätigkeiten Spielraum und Grenze, somit: חק den Kreis ziehen, innerhalb dessen ihre Bethätigung Pflicht, über welchen hinaus sie Verbrechen würden, und gleichzeitig als משפטים: als Rechtsordnungen, durch deren Beachtung wir unserer ganzen uns umgebenden Welt und allen uns gesetzten Aufgaben gerecht werden, wie wir durch deren Nichtachtung uns gegen alle diese und an allen diesen versündigen. Als חקים werden wir durch sie Gott und uns, als משפטים Gott und unserer Welt gerecht, und mit beidem steht und fällt unser Anspruch auf dauerndes Heil.

Kap. 12. V. 1. אלה החקים. Hier beginnt das eigentliche Gesetzkompendium für die Landesbesitznahme. אלה החקים u. s. w. (siehe zum Schluß des vorigen Kapitels).

אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר־אַתֶּם חַיִּים עַל־הָאֲדָמָה׃

gewissenhaft in dem Lande erfüllen sollt, welches Gott, der Gott deiner Väter, dir in Besitz zu nehmen gegeben hat, alle die Tage, welche ihr auf der Erde lebt:

2. אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת־כָּל־הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ־שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת־אֱלֹהֵיהֶם עַל־הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל־הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן׃

2. Völlig vernichten sollt ihr die Stellen, wo die Völker, denen ihr im Besitze folgt, ihren Göttern auf den hohen Bergen gedient haben und auf den Hügeln und unter jedem grünenden Baum.

V. 2. אבד וגו׳. Die erste Aufgabe ist: Säuberung des Landes von allen Spuren des Polytheismus. Das Land soll Boden des einzig Einen und seines Gesetzes werden: es darf keine Erinnerung an eine gegensätzliche Welt- und Lebensanschauung tragen. אבד תאבדון, bis auf die letzte Spur vertilgen, מכאן לעוקר ע״ז שצריך לשרש אחריה (Aboda Sara 45 b).

את כל המקמות. Wir haben schon oben zu Kap. 7, 25 und 7, 5 angemerkt, daß כל שאין בו תפיסת ידי אדם gehandhabt worden", was מחובר, mit der Erde verbunden, der nicht von Menschen gehandhabten Natur angehört, nicht durch ע״ז, durch polytheistischen Mißbrauch אסור wird. Solche Dinge gehen ja in den Menschenbesitz nicht auf, reichen vielmehr über jede Menschenangehörigkeit hinaus und können daher durch keinen Menschen den איסור-Charakter erhalten. Es fällt dieser Kanon eng mit dem andern zusammen, daß אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, daß kein Mensch einem seinem Eigentumsrecht fremden Gegenstand den איסור-Charakter erteilen könne. Berge, Quellen, nicht zum ע״ז Zweck gepflanzte Bäume, werden daher, selbst wenn ihnen götzentümlicher Kult erwiesen worden, nicht אסור, obgleich der ihnen erwiesene Kult strafbares ע״ז-Verbrechen ist. העכ״ום העובדים את ההרים ואת הגבעות הן מותרין ועובדיהן בסייף (Aboda Sara 46 a). Hat aber ein Mensch an ihnen zum ע״ז-Zweck eine Veränderung hervorgebracht, so werden auch sie אסור. אע״פי שאמרו המשתחוה לקרקע עולם לא אסרה חפר בה בורות שיחין ומערות אסרה (daselbst 54 b), ähnlich wie dies ja selbst für דבר שאינו שלו (Chulin 40 a) ausgesprochen ist, אע״פי שאמרו המשתחוה לבהמת חברו לא אסרה עשה בה מעשה אסרה (siehe jedoch רמבם, הל ע״ז 8, 1 und ראב״ד daselbst).

Dieser Satz wird Aboda Sara 45 a an dem Ausspruch unserer Stelle gelehrt: אבד תאבדון וגו׳ אשר עבדו וגו׳ אלהיהם על ההרים אלהיהם על ההרים ולא הגבעות אלהיהם על הגבעות ולא ההרים אלהיהם. Es ist hier Vernichtung des auf den Bergen und auf den Hügeln vorhandenen Götterunwesens, nicht aber Vernichtung der Berge und der Hügel geboten, wenn etwa diese selbst abgötterisch verehrt worden, geschweige daß sie nicht der Vernichtung verfallen, wenn sie nur, wie unser Text sagt, die Örtlichkeit sind, wo Abgötterei getrieben worden. Wenn gleichwohl es in unserem Texte heißt: אבד תאבדון את כל המקמות אשר עבדו שם הגוים וגו׳ את אלהיהם על ההרים וגו׳, daß die „Stellen" vernichtet werden sollen, wo die Völker auf den Bergen ihren Göttern gedient haben, so wird dies (daselbst 51 b) von כלים שנשתמשו בהן לע״ז von Opfergerätschaften verstanden, die zum Götterkult gedient und auf den Bergen und

3. וְנִתַּצְתֶּם אֶת־מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת־מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת־שְׁמָם מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא׃

3. Ihr sollt ihre Altäre zerstören und zerbrechen ihre Denksteine, und ihre heiligen Bäume sollt ihr in Feuer verbrennen und die Bilder ihrer Götter umhauen; sollt ihren Namen von diesem Orte vernichten.

Anhöhen die Stellen kennzeichnen, wo der Götterdienst gepflegt worden. Selbst wenn solche Opferutensilien und Götterdienstzubehör an diesen מקומות על ההרים ein- und aufgemauert waren, behalten sie noch den mobilen תלוש-Charakter und erliegen dem איסור-Verbot und אבוד-Gebot; denn in Beziehung auf ע״ז gilt der Satz, daß תלוש ולבסוף כתלוש דמי חברו (Chulin 16 a). Und ebenso, wie ריט״בא zu ע״ז (daselbst) bemerkt, würden auch die Opferstellen, wenn sie durch Menschenarbeit zum Opferkult hergerichtet worden, nach der oben mitgeteilten Halacha חפר בה וגו׳ אסרה, ebenso unter den איסור-כלים begriffen sein. אבד תאבדון את כל המקמות וגו׳ spricht daher nicht von den Bergen, sondern von den auf den Bergen durch Kultzubehör oder Herrichtung als Opferstellen gekennzeichneten Plätzen. Vergl. zu Kap. 7, 25: לענין כלים שנשתמשו למחובר יש סתירה בין תוספו׳ חולין מ׳ א׳ ד״ה הא דאמר להר ובין תוספות ע״ז נ״ב א׳ ד״ה תנהו ענין לכלים לתוספו׳ ע״ז פי׳ לכלים שנשתמשו בהן לע״א הכתוב מדבר כלומר שנשתמשו להרים אלהיהם דהיינו מחובר ואם כן כלים שנשתמשו למחובר אסורים ולתוספו׳ דחולין אדרבא מוכח משם דכלים שנשתמשו למחובר מותרים ובכלים שנשתמשו בהן לע״א הכתוב׳ מדבר רצונו לומר שנשתמשו לאלהיהם על ההרים ולא להרים אלהיהם ופירוש זה נראה יותר מסוגית הגמרא ע״ש ודוק.

על ההרים וגו׳. Hohe Berge sind die physikalischen „Mütter“ des Erdenlebens. Sie trinken und sammeln die atmosphärischen Niederschläge und führen sie den zu befruchtenden Niederungen zu. Sie sind ebenso die Anzieher der Elektrizität aus den Wolken. Vielleicht ist auch die Wurzel הרר mit הרה verwandt, wie שסס und שסה, קצץ und קצה, דמם und דמה u. s. w., und haben Berge ihren Namen von dem Lebenempfängnis, das sie der Erde vermitteln. In den Hügeln senken sich die Höhen zur Bewirtschaftung des Menschen nieder, und mit den Hügeln beginnt der irdische Menschenboden.

עץ רענן. Für רענן findet sich eine Analogie in dem rabbinischen רהן, welches ein eventuell zu bleibendem Eigentum Übergeben bedeutet. הרהינו אצלו. עץ רענן wäre demnach ein Baum, dem vorausgäßlich sein Pflanzenschmuck bleibt, ein immer grünender Baum. Dem polytheistischen Götterkult waren somit Stellen, wo die Naturkraft in ihrer besonderen Mächtigkeit in die Erscheinung tritt, die für seine Götterverehrung willkommensten Plätze.

V. 3. ונתצתם וגו׳, ihr sollt die Spuren des Heidentums in seinen Gottesverehrungen: מזבחותם, seinen Traditionen: מצבותם, und seinem Aberglauben: אשריהם, vertilgen. ואשריהם תשרפון באש, wenn der Baum von Anfang an zu ע״ז gepflanzt worden, und wenn es oben Kap. 7, 5 heißt ואשריהם תגדעון, wonach der Stamm erhalten bleiben darf, so spricht dies von einem Baume, der בהיתר gepflanzt war und nachher ע״ז Verehrung fand אילן שנטעו ולבסוף עבדו, bei welchem nur das אסור ward, was nachwuchs (siehe daselbst).

ואבדתם את שמם מן המקום ההוא: durch Umänderung des Namens, wenn die Örtlichkeit nach dem dort geübten Götzenkult genannt wurde, und zwar durch eine deprimierende Umnennung לגנאי (Aboda Sara 46 a).

4. לֹא־תַעֲשׂוּן כֵּן לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

5. כִּי אִם־אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל־שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת־שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה׃

6. וְהֵבֵאתֶם שָּׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם

4. Nichts dergleichen dürft ihr Gott, eurem Gotte, thun;

5. vielmehr nach dem Orte hin, den Gott, euer Gott, aus allen euren Stämmen erwählen wird, seinem Namen dort eine Stätte zu geben, nach der Kundgebung seiner Gegenwart sollt ihr forschen, daß du dorthin kommest,

6. und dorthin ihr dann eure Empor-opfer bringet und eure Mahlopfer, eure

---

V. 4. לא תעשון כן וגו׳. — Wie ihr vom heidnischen Götterwesen die letzte Spur verwischen sollt, so dürft ihr auch nicht das Geringste von allem, was den Namen eures Gottes trägt, ausdrückt, oder ihm geweiht ist, verderben. So ist hier in erster Linie אזהרה למוחק את השם, das Verbot des Auslöschens eines Gottesnamens oder auch nur eines Buchstabens von einem solchen (Mackoth 22 a). Als solche שמות שאינם נמחקין gelten sieben als Eigennamen zu begreifende: שם ההויה, שם אדנות, א, אוה, אדרי, שדי, צבאו׳ und ebenso die damit verbundenen Suffixa wie כם, ך von אלדיכם, אלדיך. Die Präfixa, wie ל von לד׳, ב von בד׳ u. s. w. dürfen ausgelöscht werden. Attribute wie הגדול הגבור והנורא u. s. w. unterliegen diesem Verbote nicht (Schebuoth 35 a). Ebenso ist auch nur die geringste bauliche Beschädigung an dem Tempelheiligtum oder dem Altare נותץ אבן אחד מן ההיכל ומן המזבח ומן העזרות, oder Vernichten von Opferholz, שורף עצי קדשים Übertretung dieses Verbots (ספרי z. St.), und ist, dem Zusammenhange gemäß, diese Zerstörung der Gott heiligen Stätten und Heiligtümer hier der nächste Gegenstand, den das Verbot im Auge hat.

V. 5. כי אם וגו׳, nicht nur sollt ihr, was den Namen eures Gottes trägt, nicht zerstören, sondern es soll die Stätte, die Gott zum Träger seines Namens erwählen wird, der von allen hochgehaltene Mittelpunkt werden, der euch alle zur nationalen Vereinigung um Gott und das Gesetz seines Willens ladet. Es ist aber hier sofort die Bestimmung ausgesprochen, daß diese Weihung eines Ortes zum Träger des göttlichen Namens nicht wie bei den Völkern, deren Götterstätten im jüdischen Lande hier der Zerstörung überwiesen sind, von unserem subjektiven Belieben, sondern von der ausdrücklichen Erwählung Gottes abhängig gemacht wird. Nicht wir haben Gott eine Stätte zu weihen, sondern Er hat uns die Stelle zu bezeichnen, die Er zu Seinem Heiligtum und unserem Sammelpunkte um Ihn und Sein Heiligtum bestimmt.

מכל שבטיכם, von allen und für alle, und hatten daher alle Stämme bei dem dereinstigen Erwerb dieser von Gott erwählten Stelle zum einzigen Nationalheiligtum für alle zu konkurrieren. Die durch Innehalten der Pest und durch das Prophetenwort Gads bezeichnete Gottesstätte in Jerusalem erwarb David von dem bisherigen Besitzer für sechshundert Schekel, wozu er für sich und Juda fünfzig gab und so von jedem der zwölf Stämme fünfzig erhob (vergl. Sam. II. 24, 24 und Chron. I. 21, 25 ספרי z. St. — siehe Sebachim 116 b).

לשכנו תדרשו, nach der Bekundung seiner Gegenwart sollt ihr forschen, דרוש על פי נביא (Sifri z. St.), sollt der Kundgebung Gottes harren, und dann ובאת שמה in nationaler Einheit dorthin euch sammeln. לשכנו (siehe 1. B. M. S. 160 und 2. B. M. S. 330).

V. 6. והבאתם שמה, nicht nur ובאת שמה, nicht nur der Zug der persönlichen Beziehung zu Gott und seinem Gesetzesheiligtum soll euch alle im allgemeinen dorthin

וְאֵת מַעְשַׂר־תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְאֶת תְּרוּמַת יֶדְכֶם
וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם
וְצֹאנְכֶם׃

Zehnten und die Hebe eurer Hand, eure Gelobungen und Weihungen, die Erstgeburten eurer Rinder und eurer Schafe,

---

sammeln, mit jedem „Kommen" soll sich ein „Bringen" verbinden, Ausdruck eurer Thatenweihe und eures Familienglücks: עולותיכם וזבחיכם, eures Herden- und Ackerwohlstands: מעשרותיכם, מעשר בהמה ומעשר שני, der Ausdruck der Gotthörigkeit und der Gesetzesweihe eures ganzen Landessegens תרומת ידכם: ביכורים, sowie jede aus besonderem Hingebungsbedürfnis hervorgehende Opfergelobung und Weihung, נדריכם ונדבותיכם, und als Grund- und Schlußstein aller dieser Huldigungsweihen der Ausdruck der Gotthörigkeit und der Gesetzesweihe in den Erstgeburten eurer Herden: בכורות בקרכם וצאנכם, mit welcher ja die Erfahrung seiner nationalen Geburtsnacht Israel stets im Bewußtsein bleiben soll, daß Widersetzlichkeit gegen Gottes Willen den gebildetsten und mächtigsten Kulturstaat zusammenbricht und nur gehorchende Pflichttreue ihn erhalten kann, ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו וגו', על כן אני זובח וגו' (2. B. M. 13, 15). Allein dies soll mit euch zu der einzigen Gottes Namen tragenden Nationalstätte des Gesetzesheiligtums hinaufwandern und die Hörigkeit und Weihe eurer aller mit allen euren That- und Geschickesbeziehungen an Gott und sein Gesetz bekunden.

בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר דגן אחד מעשר בהמה: מעשרותיכם (siehe Kap. 14, 22 f. und 3. B. M. 27, 32). תרומת ידכם hier (V. 11) und תרומת ידך (V. 17) kann nicht gewöhnliche תרומה bedeuten, die auch nie unter diesem Namen vorkommt, da תרומה überall dem כהן gegeben und überall vom כהן genossen werden darf, (V. 17) aber ausdrücklich das Genießen der תרומת ידך außerhalb Jerusalems verboten wird. Daher werden unter תרומת ידכם: בכורים verstanden, כענין שנאמר ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ד' א' (ספרי Kap. 26, 4). Sind doch בכורים, wie das dabei auszusprechende Bekenntnis lehrt, die Bezeugung, daß Israel seine „Hand", das ist ja seine Freiheit und seine Besitzselbstständigkeit, ganz allein Gott verdankt und ganz allein Gott für die Erfüllung seines Gesetzes geweiht hält (siehe daselbst), בכורים sind daher im eigentlichen Sinne: תרומת יד, die Hebung der Hand zu Gott, d. h. der Ausdruck, daß die „Hand" keinem anderen als Gott gehört und keinem anderen als Gott geweiht sein soll. Das Bringen des בכורים-Korbes in der Hand und dessen Niederlegung durch den Priester vor Gott spricht beides aus. —

In בכורות בקרכם וצאנכם lehrt ספרי חטאות auch אשמות mit eingeschlossen. Erwägen wir, wie in dem vorhin zitierten על כן אני זובח u. s. w. בכורות die Mahnung an treuesten Pflichtgehorsam gegen Gott einschließen, so dürfte eine solche begriffliche Erweiterung zu חטאות und אשמות als implizite mit einbegriffen sehr nahe liegen.

Daß durch das zusammengehörige: ובאת שמה והבאתם שמה für jede Gelobung das עשה der Erfüllung mit jedem ersten רגל gegeben ist, wenn gleich das Verbot לא האחר לשלמו (Kap. 23, 21) erst nach drei רגלים in Kraft tritt, ist bereits zu 3. B. M. Kap. 23, 38 angemerkt (siehe zu Kap. 23, 21). An der Zusammenfassung der beiden מעשרות, מעשר בהמה und מעשר דגן, in einen Begriff und deren Zusammenstellung mit בכורות hinsichtlich der Hinauf- und Darbringung in Jerusalem lehrt ferner ר"ע (Bechoroth 53 a), daß, wenn gleich מעשר בהמה und בכור בהמה als חובת הגוף (siehe zu Kap. 11, 18) nicht an das Land gebunden und auch בחוצה לארץ Pflicht sind, sie doch insofern wie מעשר דגן in Zusammenhang mit dem Lande stehen, daß, wenn sie auch קדוש בח"ל sind, sie doch nicht auf dem מזבח dargebracht werden, sondern נאכלים במומם לבעלים.

7. וְאָכַלְתֶּם־שָׁם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

7. dort vor Gott, eurem Gott, ihr genießet und euch mit allem freuet, was eurer Hand zusteht, ihr und eure Häuser, daß Gott, dein Gott, dich gesegnet.

8. לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל־הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו׃

8. Inzwischen dürft ihr nicht alles das vollziehen, was wir hier heute vollziehen; jeder einzelne alles das nur, was seinem Belieben gemäß ist.

V. 7. ואכלתם שם וגו׳ ושמחתם וגו׳. Dieser Genuß und diese Daseins- und Lebensfreude vor Gottes Angesicht im Umkreise seines Gesetzesheiligtums, in welchen die jüdische „Gottesverehrung" gipfelt, ist eine der charakteristischen Eigentümlichkeiten des Judentums. Es scheidet sich damit ebenso scharf von dem antiken Heidentum, dessen Gottheiten, furchtgeboren, Feinde des Frohsinns und des ungetrübten Menschenglücks sind, wie von den modernen das Menschenwesen zerklüftenden Verirrungen, die eine Gottesnähe nur mit dem „Geiste" zu suchen lehren, das sinnliche Leben aber einer weiheloſen Versunkenheit überantworten. — בכל משלח ידכם, mit dem ganzen Machtbereich eurer Hand, d. h. mit allem, was euch zu eurem Gebrauch und beliebiger Verwendung zusteht, woran ihr שולח יד sein dürft. So אדום ומואב משלוח ידם (Jesaias 11, 14). אשר ברכך וגו׳, der eigentliche Kern eurer Freude liegt darin, daß ihr alles, was ihr habt, als Gottes Segen, somit als Beweis seines Wohlgefallens betrachten dürft. Dieses Gefühl der Gottesbilligung ist die reinste Freude an unserem Dasein und Leben — und nicht eine egoistische Gesinnung vermag sie zu gewinnen, nur im Anschluß an die Gesamtheit und in dem Bewußtsein ist sie zu finden, welches das Wohl aller einzelnen nur im Anteil an der Gesamtwohlfahrt sucht, daher: ושמחתם u. s. w. אשר ברכך u. s. w.

V. 8. לא תעשון וגו׳. Wie aus 3. B. M. Kap. 17 erhellt, war auch in der Wüste jede Opferdarbringung außerhalb des אהל מועד, שחוטי חוץ, verboten, ja, wie daselbst entwickelt, war, nach der allgemein adoptierten Lehre des ר׳ ישמעאל, während der ganzen Wanderung in der Wüste, seit Errichtung des Stiftzeltes, בשר תאוה, das Profanschlachten eines opferfähigen Tieres, אסור, vielmehr mußte ein jedes solches Tier als שלמים im אהל מועד auf den מזבח gebracht werden, worauf ja auch der Wortlaut unseres Kapitels, Verse 20 u. 21, hinweist. In Beziehung auf das Tempelheiligtum und die außerhalb desselben zu begehenden Handlungen war somit das Geschlecht der Wanderung in der Wüste weit beschränkter, als irgend eines der späteren Zeit. Das: איש כל הישר בעיניו kann daher unmöglich das Befugnisverhältnis dieser Zeit ausdrücken sollen, in welcher nichts weniger als איש כל הישר בעיניו gestattet war, und wird es daher auch von der Halacha Sebachim 114 a als Definierung einer mit Eintritt in das Land beginnenden Befugnis verstanden.

Erwägen wir, daß das eigentliche Gebot, alle Opfer nach dem von Gott erwählten einen Orte und keines außerhalb desselben zu bringen, erst Verse 10—14 zum Ausspruch kommt, so werden wir Verse 6 u. 7 mehr nur als Charakterisierung und Zweckbestimmung der Ortserwählung begreifen, deren Bekundung zu harren und zu suchen uns (V. 5) geboten war. Im Gegensatz zu unserem Verhalten gegen das Heidentum, dessen heilige Örter und Embleme wir bis auf die letzte Spur aus der Erinnerung der Menschen in unserem Kreise vertilgen sollen (Verse 2 und 3), wird uns (Verse 4—7) gesagt, daß wir nicht nur nichts, was Gottes Namen trägt, in der Dauer seines Vor-

9. כִּי לֹא־בָאתֶם עַד־עָתָּה אֶל־ הַמְּנוּחָה וְאֶל־הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃

9. Denn ihr seid bis dann noch nicht zu der Ruhe und dem Erbe gekommen, welches Gott, dein Gott, dir giebt.

---

handensseins beeinträchtigen dürfen, sondern, daß wir der Kundgebung einer solchen nur durch göttliche Erwählung zu bestimmenden Namensstätte für unsere Genusses- und Thatenfreude vor Gott, selbst bevor sie noch erfolgt ist, entgegen harren sollen, und so der Namensstätte unseres Gottes selbst schon in der bloßen Erwartung, dem דרוש לשכנו, einen wirksamen Einfluß auf unsere Handlungsweise einräumen sollen.

An dieses דרוש לשכנו schließt sich nun V. 8 und sagt: Während dieser Zeit der דרישה לשכנו, und bis Gott durch Kundgebung seiner Gegenwart wieder für die im Lande seßhafte Nation also einen Mittelpunkt fixieren wird, wie dies während der Wanderzeit das in ihrer Mitte mit ihnen wandernde Tempelzelt gewesen, לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום, dürft ihr an den nicht durch Gottes Wahl, sondern durch euer Belieben euch gewählten Opferstätten nicht alles das vollziehen, was wir heute hier, in der Wüste, in dem überall mit uns wandernden und Gottes Gegenwart bei seinem Gesetze in unserer Mitte bekundenden Tempelzelte vollziehen: sondern nur איש כל הישר בעיניו, wie die Stätte nur den Charakter eurer Wahl trägt, so könnt ihr auch nur Opfer eurer Wahl, eures Beliebens, נדרים ונדבות, nicht aber Pflichtopfer wie חטאות ואשמות darbringen, אמר להו משה לישראל כי עליתו לארץ ישרות הקריבו חובות לא הקריבו (Sebachim daselbst; — siehe auch ספרי z. St.). Diese Beschränkung ist jedoch nur für איש, für den einzelnen; צבור, die Gesamtheit bringt jederzeit im משכן, wo es auch seine Stätte habe, alle קרבנות צבור wie im אהל מועד שבמדבר (Sebachim 18 a) oder סתם משנה קרבנות צבור שקבוע להם זמן (Megilla 9 b), der einzelne darf aber während einer solchen Übergangszeit selbst im משכן במה גדולה oder במת צבור genannt), nur נדרים ונדבות darbringen (daselbst).

V. 9. עד עתה zu der Zeit dieses Provisoriums, in welchem die Nation bereits seßhaft, das משכן aber noch nicht stabil geworden. Es konnte umsomehr der Ausdruck עתה gebraucht werden, da ja in der That auch in der Gegenwart der Rede noch weder מנוחה noch נחלה da war. מנוחה: die politische Ruhe, wie nach Besitznahme des größten Teiles des Landes unter Josua, da dann das משכן in Schilo eine fürs erste bleibende Stätte erhielt, nachdem es während der vierzehn Jahre der Eroberung und der Verteilung, שבע שכבשו ושבע שחלקו, in Gilgal gewesen (Josua 18, 1). ויקהלו כל עדת בני ישראל שלה וישכינו שם את אהל מועד והארץ נכבשה לפניהם: נחלה nachdem auch die letzte Eroberung mit Jerusalem unter David geschehen. Schilo war eine transitorische מנוחה, worauf auch schon von vornherein die äußere Konstruktion hinwies. Das Heiligtum verlor nur zum Teil den Charakter eines Wanderzeltes, ולא היה שם תקרה אלא בית אבנים בלבד מלמטן והיריעות מלמעלן, es war nur unterhalb ein massives Gebäude, oberhalb war es mit den Teppichen des Stiftzeltes gedeckt (Sebachim 112 b), weshalb es sowohl „Haus", והביאהו בית ד' שילה (Sam. I. 1, 24), als „Zelt" genannt wird: ויטש משכן שילה אהל שכן באדם (Ps. 78, 60), וימאס באהל יוסף (daselbst 67). Jerusalem war נחלה: das ewige Erbe. Selbst zur Zeit des Verfalles nennt Gott es noch „sein Erbe". עזבתי את ביתי נטשתי את נחלתי וגו' היתה לי נחלתי כאריה ביער וגו' העיט צבוע נחלתי לי וגו' (Jirmija 12, 7—9 und Sebachim 119 a).

Nach Überschreiten des Jarden, während der Eroberungs- und Verteilungszeit, war das אהל מועד, die במת צבור, die במה גדולה, in Gilgal; für die Einzelopfer עולות

ושלמים waren die במות מותרות. Vierzehn Jahre dauerte dieser היתר במות. Darauf war das Heiligtum dreihundertneunundsechzig Jahre in Schilo und נאסרו הבמות bis zu Elis Tod und Schilos Untergang. Siebenundfünfzig Jahre trat dann wieder ein Provisorium mit היתר במות ein, während das אהל מועד in נוב und גבעון sich befand, bis endlich unter Salomo das בית עולמים zu Jerusalem erbaut wurde, womit für ewige Zeiten das במה-Verbot in Kraft trat (Sebachim 118 a und 119 a).

Wir haben bereits 2. B. M. S. 384 und 3. B. M. zu Kap. 17, 3—9 den Begriff „במה" im Gegensatz zum מזבח und die im במה-Opfer בשעת איסור במות liegende Verirrung zu entwickeln versucht. Wir haben gefunden, daß nur an der Nationalstätte des dem göttlichen Gesetze errichteten Gottesheiligtums die Gewähr gegeben ist, daß der Opfernde sowohl mit seinem Gottbewußtsein sich auf den Boden der von der Nation verbrieften Gottoffenbarung stellt, als auch die Gottesnähe nur in Hingebung an das von Gott der Nation für alle überlieferte Gesetz sucht. Für beides fehlt bei במה יחיד jeder Abirrung abweisende Ausdruck. Es kann sein Gott, dem er ein Opfer weiht, der einzig Eine der jüdischen Wahrheit sein; allein er kann auch bis zur tiefsten heidnischen Wahnverirrung mit den שעירים על פני השדה zusammenfallen. Vor allem fehlt aber der Bama jede Beziehung zur תורה, und wird ein בחוץ Gott בשעת איסור במה dargebrachtes Opfer geradezu zu einem Abfall von dem Gesetze, welches Gott als einzige Vermittelung zwischen uns und Sich für alle Zeit gesetzt hat. Wie tief die Bamaversündigung nach Eintritt des אסור במות den pflichttreuen Zusammenhang aller nationalen Glieder mit der einen in Gottes Gesetz niedergelegten Aufgabe untergräbt und dem verderblichsten Subjektivismus Thür und Thor öffnet, ist aus dem Verfall zur Zeit der Könige offenbar, in welcher nichts so sehr und wiederholt als die Klage hervorgehoben wird, daß die Bamoth aus dem Volke nicht weichen wollen.

Das Motiv für den absoluten איסור במה, sowie die Beschränkung des היתר selbst בשעת היתר במות auf solche Opfer, die, wie עולות ושלמים, den Charakter der Freiwilligkeit tragen, mit Ausschluß von חטאות ואשמות, die in spezielleren Beziehung zu den Diktaten des Gesetzes stehen, dessen Vergegenwärtigung bei der Privatbama keinen Ausdruck hat, ist nach allem diesen nicht fern liegend. Einer eingehenden Erwägung bedarf jedoch die gesetzliche Thatsache, einmal: daß, sobald und so lange das göttliche Gesetzesheiligtum eine bleibende Stätte nicht hatte, die Bamoth erlaubt waren, und ferner, daß zu einer solchen Zeit in dem göttlichen Gesetzesheiligtum, der öffentlichen Bama, die nationale Gesamtheit wohl Pflichtopfer, insbesondere שקבוע להן זמן, die von den zu begehenden Zeitmomenten geforderten, in keiner Weise aber der einzelne seine Pflichtopfer, חטאות und אשמות, darbringen durfte.

Das von der Nation in der Wüste auf Gottes Geheiß hergestellte משכן behält, wo es sich befinde, den Charakter des Nationalheiligtums, in welchem die Nation in den vom Gesetz bestimmten Zeiten durch die vorgeschriebenen bedeutungstiefen Opferhandlungen immer wieder und wieder die Anforderungen zum Ausdruck bringen soll, deren Erfüllung die Gottesnähe in der Nation, die Verwirklichung des ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם bedingt.

Allein, damit dieses Heiligtum seine Bestimmung der Heiligung des ganzen Volkslebens erfüllen soll, damit es und mit ihm das Gesetz, das seinen wesentlichen Inhalt bildet, der hoch über die Gesamtheit und die einzelnen hinaus gehobene Mittelpunkt werde, der alle und alles zu sich heranziehe, alle und alles in gleicher Pflichtigkeit binde und mit gleicher Verantwortlichkeit treffe, darf zwischen Gott mit seinem Gesetze und jedem einzelnen mit seiner Pflicht nichts, am allerwenigsten ein Bruchteil der Nation eintreten, es darf der einzelne mit dem Bewußtsein seiner Schuld und seiner Gottes Nähe wieder suchenden Sühnebedürftigkeit nicht nach einer nicht von Gott, sondern

10. וַעֲבַרְתֶּם אֶת־הַיַּרְדֵּן וישבתם וְיָשַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מַנְחִיל

10. Habt ihr aber den Jarden überschritten und wohnet in dem Lande, welches Gott, euer Gott, euch zum

---

nach zufälliger Wahl dem Heiligtum angewiesenen Örtlichkeit, nicht nach Gilgal, Nob, Gibeon, auch nicht nach Schilo und Jerusalem als solcher, als Efraims und Judas Stadt, vielmehr nur zu der Örtlichkeit hinaufwandern, die Gott zum „Träger seines Namens", zur Stätte seines Heiligtums bestimmt, von der Er gesprochen: פה אשב כי אויתיה, von der Gott die heiligende Kraft seines Gesetzesheiligtums ausgehen lassen will. Es soll das Gesetz als ein der ganzen Nation von Gott gegebenes und nicht aus der Nation oder einem Bruchteil der Nation hervorgegangenes im Bewußtsein aller Glieder desselben intakt erhalten bleiben, und daher auch seine Stätte, zu welcher den einzelnen das Schuldbewußtsein seiner Verirrung gegen das Gesetz zieht, nicht aus der Wahl der Nation, sondern aus Gottes Bestimmung hervorgegangen sein. So lange daher das משכן nur den Bamacharakter einer במת צבור trägt, hat der einzelne seine חטאות ואשמות dorthin nicht zu bringen. Ja, nach einer Auffassung, selbst צבור nicht die חטאות ihrer Verirrungen gegen das Gesetz, חטאות שאין קבוע להן זמן, wie קרבנות שקבוע להן זמן in פר העלם דבר של צבור und שעירי ע"ז; denn nur mit welchen die Nation ihre ewige Aufgabe ausspricht, steht die nationale Gesamtheit rein als Vertreter und Depositär des Gesetzes für das Gesetz da. In konkreten Verirrungen steht aber der Gesamtheit wie dem einzelnen das Gesetz gegenüber und bedarf des Kennzeichens seiner intakten Hoheit und Erhabenheit über der Nation. Ganz in derselben Gedankenrichtung dürfte sich auch die Gestattung der Privatbama בשעת היתר במות begreifen lassen. Eben weil auch das משכן nur noch den Bamacharakter trägt, Gott noch nicht die Stätte bezeichnet hat, wo sein „Name" — das ist im tiefen Grunde sein „Gesetz" (siehe Chron. I. 13, 6) — zu finden sein soll, und der einzelne auch dort nur zu Gott und nicht speziell mit seinen Beziehungen zum Gesetz hintreten darf, ist eben Gott — so zu sagen — überall zu finden, und auch die Privatbama für נדרים ונדבות gestattet. Diese Gestattung selbst hält das Bewußtsein in allen Gliedern der Nation aufrecht, daß die zeitliche משכן-Stätte noch nicht die von Gott erwählte sei, daß noch nicht לשכנו תדרשו ובאת שמה, daß באתם אל המנוחה ואל הנחלה noch Aufgabe der Nation in allen ihren Gliedern sei, die „Gottesstätte zu suchen" und der „Bekundung der Gottesgegenwart" zu harren, durch welche sie eben Gott als „seine" Stätte bezeichnen werde, wie sich dieses „Suchen" und diese „Bekundung" (Ps. 132) — siehe Jeschurun Emporlieder — in Davids „emporringem Liede" ausgesprochen. Erwies sich doch die Örtlichkeit, die endlich als נחלת ד', als das ewige Erbe bleibend von Gott als die Stätte seines Gesetzesheiligtums mit איסור במות für alle Zeit erwählt wurde, als eben die, die mit ihrer historischen Bedeutung weit über jede nationale Gegenwart hinaus in den Ursprung der Nation, ja, nach den in derselben erhaltenen Überlieferungen, bis in die ersten Anfänge der Menschheit hineinreicht, mit deren Betreten jedes Geschlecht sich somit als Erben und Fortträger der nationalen Bestimmung, ja der Bestimmung der Gesamtmenschheit, und die jüdische Aufgabe nur als Rückkehr zum ursprünglichen gottnahen Menschtum und als Wiederbringer desselben begreifen lernt. Die Stätte selbst, die Moriahöhe, wo nach der Überlieferung auch Noa und Adam Gott ihren Altar gebaut (רמב"ם, בית הבחירה 2, 1 u. 2), spricht mit ihren menschengeschichtlichen Erinnerungen es aus, daß ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים und מציון תצא תורה.

VV. 10 u. 11. ועברתם וגו' וישבתם וגו' וישבתם בטח וגו' והיה וגו'. Die Erwählung einer Stätte für Gottes Gesetzesheiligtum zum bleibenden ewigen Vereinigungs-

אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל־אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וִישַׁכַּתֶם־בֶּטַח׃

Erbe giebt und hat er euch von allen euren Feinden ringsum Ruhe gegeben und ihr wohnet sicher:

שני 11. וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָּבִיאוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַיהוָה׃

11. Dann wird der Ort, den Gott, euer Gott, erwählen wird, seinen Namen dort ruhen zu lassen, dorthin sollt ihr alles, wozu ich euch verpflichte, bringen: eure Emporopfer und eure Mahlopfer, eure Zehnten und die Hebe eurer Hand, und alle Auswahl eurer Gelobungen, die ihr Gott gelobet.

---

punkt der Nation wird als letzter die völlige Besitznahme des Landes krönender Akt bestimmt. Wie die Erwählung eines Königs (Kap. 17, 15), soll auch die Erwählung einer fixierten Tempelstätte der völligen Eroberung und Sicherstellung des Landes nachfolgen, und zwar, wie Sanhedrin 20 b erläutert wird, der feste Tempelbau zuletzt. Beider Bestimmung, König und Gottes Gegenwart im Tempel, gilt nicht sowohl nach außen, dem Schutze und der Landesverteidigung gegen äußere Feinde, als vielmehr der Verwirklichung der mit dem Gesetze gegebenen nationalen Aufgabe im Innern. So wird auch von David dieses Moment als ein solches geltend gemacht, daß nun die Zeit gekommen sein dürfte, dem Gottesheiligtum ein festes Haus zu errichten. ויהי כי ישב המלך בביתו וד׳ הניח לו מסביב מכל איביו ויאמר המלך אל נתן הנביא וגו׳ (Sam. II. 7, 1), und wird dort in der Gottesrede durch Nathan der Bau einer bleibenden Tempelstätte in enge Verbindung gebracht mit der bleibenden Bedeutung der erwählten Davidischen Dynastie für Israels, ja, wie aus Davids Erguß (V. 19) sich ergiebt, für der Menschheit fernste Zukunft — זואת תורת האדם — ein Zusammenhang, der auf das ולשכנו תדרשו unseres Textes noch ein helles Licht zu werfen geeignet sein dürfte. Die bleibende Gottesstätte wird nicht früher erwählt, bis der Mann gefunden ist, der gewürdigt werden konnte, daß er und seine Nachkommen die bleibende nationale Spitze für die Verwirklichung der vom Gesetzesheiligtum aus zu emanierenden nationalen Bestimmung werden solle. Der Bau eines festen Tempelhauses bezeichnet zugleich den Stamm, in dessen Gebiet er aufgeführt steht, als einen solchen, in dessen Mitte die bleibende dynastische Führerschaft der Nation beruht. Darum, wie es dort Verse 6 und 7 heißt, war Gott so lange in Zelt und unfester Wohnung unter den Stämmen Israels gewandelt und hatte von keinem zur zeitlichen Führerschaft berufenen Stamm den Bau eines festen Hauses gefordert, bis er David „gefunden" (Ps. 89, 21), der sich dieser bleibenden Führerschaft würdig gezeigt. Das Zeltdach zu Schilo und der היתר במות zu den übrigen vorsalomonischen Zeiten, waren ebenso viele Wahrzeichen, daß die Nation noch des rechten Führers und der eigentlichen ewigen Gottesstätte zu harren hatte.

את כל אשר אנכי מצוה אתכם: Pflichtopfer wie Opfer der Freiwilligkeit. — וכל מבחר נדריכם heißt nicht: das Auserwählte, d. h. das Beste eurer Gelübde, sondern: das durch eure Gelübde Auserwählte, das, was ihr durch ein Gelübde aus euren Gütern Gott bestimmt habet, oder: was ihr aus euren Gütern ausgewählt habet, um damit ein Gott gelobtes Gelübde zu lösen. Implizite liegt darin die Weisung, zur Lösung eines solchen Gelübdes das Bestmögliche zu wählen (siehe Kerithot 27 a).

12. וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וְאַמְהֹתֵיכֶם וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֵיכֶם כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה אִתְּכֶם׃

12. Und ihr freut euch dann vor Gott, eurem Gott, ihr, eure Söhne und eure Töchter, eure Knechte und eure Mägde, und der Lewi, der in euren Thoren wohnt, weil er keinen Anteil und kein Erbe bei euch hat.

13. הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל־מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה׃

13. Hüte dich dir, daß du deine Emporopfer nicht an jeglichem Orte darbringeſt, den du ſieheſt,

14. כִּי אִם־בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה בְּאַחַד שִׁבְטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ׃

14. ſondern an dem Orte, welchen Gott in einem deiner Stämme erwählen wird, dort bringſt du deine Emporopfer dar und dort vollziehſt du alles, was ich dir gebiete.

15. רַק בְּכָל־אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח ו

15. Jedoch nach dem ganzen Belieben deines Willens darfſt du ſchlachten und

---

V. 12. ושמחתם וגו׳: alſo ein völliges Mithinaufnehmen der Familie in allen Angehörigen aus der Dezentraliſation in den Mittelpunkt. Es iſt ganz eigentlich das Innewerden der Familienfreude vor Gott in dem Umkreis ſeines Geſetzes.

והלוי אשר בשעריכם. Es ſcheint vorauszuſetzen, daß die Leviten, obgleich mit beſonderen Städten zum Wohnſitze vom Geſetze bedacht, doch im Lande zerſtreut unter der anderen Bevölkerung leben werden. Sie werden mit den Familien hinaufwandern und ſollen Anteil an ihren Familienopfermahlen finden.

V. 13. השמר לך. Es iſt dies das Verbot, die אוהרה, zu der bereits 3. B. M. 17, 8 u. 9 mit כרת verpönten שחיטה והעלאה בחוץ (ſiehe daſelbſt) nach dem Kanon: כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה (Sebachim 106 a).

V. 14. ושם תעשה וגו׳ שם תעלה וגו׳ כי אם במקום וגו׳. Es werden hier, nach Sebachim 107 b, die vorgeſchriebenen Opferhandlungen in zwei Kategorien gefaßt, העלאה: שחט וזרק והעלה בחוץ und שחיטה וזריקת הדם: עשיה, הקטרת איברים ואימורים. חייב שתים. Das Suchen der Gottesnähe mit dem Auf- und Hingeben unſeres ſeeliſchen inneren Weſens, unſeres נפש, oder das Suchen der Gottesnähe mit allem unſeren Wollen und Vollbringen, iſt feſtgebannt auf die einzige Stätte des dem göttlichen Geſetze geweihten Heiligtums. Nur das göttliche Geſetz hebt unſere Seele zu Gott und nur das göttliche Geſetz giebt unſerem Wollen und Vollbringen Weihe und Bedeutung, und das hier Verſe 13 u. 14 für ewige Zeiten niedergelegte Verbot jeder Opferhandlung außer der auf Morias Höhe dem göttlichen Geſetze für immer geweihten Stätte, macht durch ſeine auch heute noch uns negativ bindende Kraft ſelbſt die öde Stätte unſeres einſtigen und dereinſtigen Heiligtums zu dem unſichtbaren geiſtig hohen Mittelpunkt, von dem aus das göttliche Geſetz mit unzerreißbaren Banden alle treuen Söhne des Gottesvolkes zur geiſtigen Einheit umſchlingt und in ſeinen Trümmern an den Zerſtreuten die Meiſterſchaft ſeiner Geiſter und Herzen gewinnenden Kraft herrlicher bewährt hat, als in den glänzendſten Tagen ſeines einſtigen Beſtehens, כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו (Jirmija 17, 12).

V. 15. רק בכל אות נפשך וגו׳. Wir haben bereits zu 3. B. M. 17, 3 angemerkt, wie nach der überwiegend adoptierten Lehre des ר׳ ישמעאל während der Wander-

וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל׃

das Fleisch genießen wie den Segen, den Gott, dein Gott, dir in allen deinen Thoren gegeben, das, was der Unreine und der Reine essen darf, wie den Hirsch und das Reh.

---

schaft in der Wüste, wo das ganze Volk stets in unmittelbarer Nähe das Gesetzesheiligtum umgab, בשר תאוה, d. i. der Genuß von opferfähigen, aber nicht zum Opfer gebrachten Tieren, verboten war und erst mit der Niederlassung im Lande zur Gestattung kam. Diese Gestattung des Schlachtens opferfähiger Tiere, מבקרך וצאנך, zum gewöhnlichen Genuß ohne deren Opferdarbringung im Tempel, welche mit der Niederlassung des Volkes bis zur Landesgrenze weit vom Tempel hin eintreten sollte, ist ausdrücklich Verse 20 und 21 ausgesprochen, deren klarer Wortlaut eine mit veränderten örtlichen Wohnsitzzuständen eintretende neue Bestimmung ausspricht. Hier ist aber von dem Schlachten opferfähig gewesener und als solche zum Opfer geheiligter, jedoch durch מום קבוע (3. B. M. 22, 12 f.) opferunfähig gewordener Tiere, פסולי המוקדשים, die Rede, deren Schlachten zum Profangenuß nach deren Auslösung (3. B. M. 27, 11 u. 12) auch während des איסור בשר תאוה in der Wüste ebenso wie צבי ואיל erlaubt war, כי אסר רחמנא בהמה דחזיא להקרבה אבל חיה דלא חזיא להקרבה לא אסר רחמנא (Chulin 17 a), und werden hier über dieselben gesetzliche Bestimmungen niedergelegt, die sie einerseits von קדשים, andererseits von חולין unterscheiden (siehe ג. St.) Die Seiten, vermöge welcher sie auch לאחר פדיונן noch ihren ursprünglichen קדשים-Charakter bewahren, sind in dem Satze zusammengestellt: כל שקדם הקדשן את מומן אי מום עובר קודם להקדשן ולאחר מכאן נולד להם מום קבוע ונפדו פטורין מן הבכורה ומן המתנות ואינן יוצאין לחולין להגזז ולהעבד וולדן וחלבן אסור לאחר פדיונן ואם מתו יקברו (Chulin 130 a).

Alle diese Seiten finden ihre Andeutungen in unserem Texte: הזבח ולא גיזה בשר, ולא חלב ואכלת ולא לכליך מכאן שאין פודין את הקדשים להאכיל לכלבים, nur das Schlachten und der Selbstgenuß des Fleisches ist gestattet, allein hinsichtlich der Schur und der Arbeitsverwendung verbleiben sie dem (Kap. 15, 19) für קדשים ausgesprochenen Verbote: לא תעבד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך, und ist diese gesetzliche Thatsache, daß die nur in gebietender Form הזבח ולא גיזה וגו' gegebene Beschränkung des חולין-Charakters, die sonst nur die Kraft eines Gebotes hätte, nach dem Kanon לאו הבא מכלל עשה עשה hinsichtlich גיזה ועבודה פסולי המוקדשים in den Verbotbegriff לא תעבוד בבכור שורך u. s. w., dem sie als קדשים angehörten, mit völliger לאו-Kraft zurück versetzt, אהדריה קרא לאיסוריה, für alle ähnlichen Fälle mustergültig (siehe תוספו' Chulin 98 b und Aboda Sara 67 a ד"ה ר' יוחנן ד"ה רבא). Ebenso ist nur der Fleischgenuß gestattet, allein Milch und Junges כשנתעברה קודם פדיונן bleibt verboten, und nur ואכלת, vom Menschen darf es gegessen werden, allein selbst wenn es für den Menschengenuß untauglich geworden, darf damit kein Vieh gefüttert werden. Endlich lehrt die Zusammenstellung mit צבי ואיל auch, daß ebenso wie bei חיה, so auch bei בכור und מתנות כהונה) זרוע) die sonst bei בהמה eintretende פסולי מוקדשים שנפדו לחיים וקיבה Kap. 18, 3) -Pflicht nicht eintritt (Bechoroth 15 a).

Diese Bestimmung, welche zum Opfer fähig und bestimmt gewesene Tiere selbst nach ihrem in Folge eingetretener Opferuntauglichkeit durch Auslösung bewirkten Rücktritt in den חולין-Zustand ausschließlich für den Menschennahrungszweck freigiebt, dürfte nicht nur aus der Dignität der ursprünglichen Opferheiligungsidee fließen, die ja durch Auslösung abgelöst und auf ein anderes Objekt übertragen worden, sondern eben sowohl eine Würdigung des Menschengenußgedankens als eines solchen im Auge haben, der,

dem Opferzweck zunächst gerückt sowohl Opfer als Menschengenuß in ihrer Wahrheit erkennen läßt. „Was nicht mehr אכילת מזבח werden kann, soll wenigstens אכילת אדם werden", dieser Kanon, in welchen sich das לא גיזה ועבודה ואכלת הזבח zusammenfassen läßt, hält ebenso den „Altar" in den Kreis der Menschenzwecke, wie er den „Tisch" nahe an den Altar rückt. Beide haben sie die Förderung und Erhaltung des Menschen für seine geistig sittliche Menschenbestimmung zum Zwecke, und unser חולין-Genuß wird, in den sittlichen Gesetzesschranken gehalten und den sittlichen Gesetzeszwecken dienend, selber geheiligt. Ist doch das בשר auf dem מזבח, sind doch die איברים und אמורים, die dem אש דת dort לריח ניחוח לה' hingegeben werden, nur symbolischer Ausdruck derselben איברים, die wir im Chulingenuß eben für den Dienst des göttlichen Wohlgefallens auf Erden nähren. Diese sittliche Heiligung unseres Chulingenusses liegt der Idee dieser Gesetzesbestimmung so nahe, daß sich das Gesetz veranlaßt sehen konnte, ausdrücklich zu bemerken, daß gleichwohl die symbolischen טומאה- und טהרה-Gesetze für den Chulintisch nicht vorgeschrieben sind: הטמא והטהור יאכלנו, wie צבי ואיל, die überhaupt nicht opferfähig sind. Ja, aus diesem Naherücken der אכילת אדם mit אכילת מזבח dürfte sich es auch wohl erklären, daß ebenso das Gesetz sich noch veranlaßt sehen konnte, איסור אכילת הדם (V. 16) für פסולי המוקדשים noch besonders zu wiederholen, worin dann, aus diesem Gesichtspunkte ganz konsequent, nach רבא (Bechoroth 15 a) auch implizite איסור חלב gegeben wäre. Beide sind ja אכילת מזבח und sind mit Hinblick hierauf (3. B. M. 3, 16 u. 17) verboten.

Daß בכור und מתנות-Pflicht nicht der פסולי המוקדשים שנפדו unterliegen, dürfte in tieferem Grunde demselben Motive angehören, das dieselbe nicht nur nicht bei קדשי מזבח, sondern auch nicht bei קדשי בדק הבית eintreten läßt, קדושת דמים מדחה מן הבכורה ומן המתנות (Bechoroth 14 a), wofür nach תוספו' (daselbst) das Motiv in der Bestimmung liegt, daß בכורה und מתנות nur für den eigentlichen Menscheneigentumskreis gegeben sind (5. B. M. 18, 3), ובמתנות מאת העם (4. B. M. 3, 13), רכתיב נבי בכור בישראל. Auch פסולי מוקדשים gehören selbst לאחר פדיונן nicht zum eigentlichen Besitzkreise der individuellen Persönlichkeit, die ja in deren Verwendung beschränkt ist. Glaubten wir daraus doch auch zu 2. B. M. 33, 34 die Bestimmung verstehen zu können, die שור פסולי המוקדשים selbst von בור ausschließt (siehe daselbst). פסולי המוקדשים, die das Gesetz von גיזה ועבודה, von Schur und Arbeitsdienst ausschließt, repräsentieren dadurch ebenso unvollkommen das eigentliche Gebiet des Menscheneigentums, wie צבי ואיל, wie חיה durch ihren natürlichen Charakter sich nicht vollkommen dem Menschendienst unterordnen. פסולי המוקדשים tragen in dieser Beziehung חיה-Charakter und ist daher deren בכורה- und מתנות-Pflicht in ihrer Gleichstellung mit צבי ואיל niedergelegt (vergl. Kap. 15, 21 u. 22).

Mackoth 22 a wird die Halacha gelehrt: המרביע שור פסולי המוקדשים לוקה שנים (ממ"ל הל' מעילה א' ט' נראה דלא גרס שנים ע"ש) המנהיג בשור פסולי המוקדשים לוקה שהרי גוף אחד הוא ועשאו הכתוב כשני גופים. Es werden somit פסולי המוקדשים wie כלאים betrachtet, die אסורים בהרבעה (3. B. M. 19, 19) und בהנהגה (5. B. M. 22, 10) sind, und zwar, wie Raschi das angegebene Motiv, עשאו הכתוב כשני גופים, erklärt: weil in ihnen der חולין- und קדשים-Charakter zusammentrifft, werden sie wie zwei geschiedene Arten betrachtet, deren Zucht- und Arbeitverbindung nach dem כלאים-Gesetz untersagt ist. Nach ר"ח wäre das עשאו הכתוב כשני גופים jedoch eben der Ausdruck unseres Textes, der פסולי המוקדשים mit צבי ואיל, also mit zwei verschiedenen Gattungen vergleicht, worauf auch Bechoroth 33 a diese Halacha zurückgeführt wird. Wenn, wie wir zu 3. B. M. (daselbst) zu erkennen glaubten, eine Kategorie der כלאים-Gesetze nicht sowohl eine wirkliche widernatürliche Störung der von Gott, dem Weltgesetzgeber, gegebenen למינו-Gesetze verhindern, als vielmehr bei allem

16. רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל־ הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם׃

16. Nur das Blut dürft ihr nicht eſſen, auf die Erde hin ſollſt du es wie Waſſer ſchütten.

17. לֹא־תוּכַל לֶאֱכָל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל־נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ׃

17. Nicht unbeſchränkt biſt du befugt, in deinen Thoren den Zehnten deines Korns, deines Moſtes und deines Öls zu eſſen, die Erſtgeborenen deines Rinds und deines Schafes, und alle deine Gelobungen, die du gelobſt, deine Weihungen und die Hebe deiner Hand.

---

unſeren thätigen Wirken in und mit der organiſchen Welt uns auf Gott hinweiſen wolle, deſſen Gattungsgeſetz in allen natürlichen Dingen der organiſchen Welt noch wirkend hervortritt, und der auch uns das Geſetz für die „Art" unſeres Seins und Lebens geſchrieben: ſo finden wir in dieſem כלאים-פסולי המוקדשים-Geſetze die Identität der תורה-Geſetze und der Naturgeſetze unmittelbar uns vor Augen gerückt und uns die Huldigung des einen und desſelben Gebers der Naturgeſetze wie der Geſetze des jüdiſchen Lebens durch treuen Pflichtgehorſam bei allem unſeren Thun und Walten nahegelegt. Nach מל"מ zu הל' כלאים 9, 11 wäre auch nach Raſchis Auffaſſung in der That die Verbindung von wirklichen חולין- und קדשים-Tieren, durch כ"ש-Folgerung von פסולי המוקדשים verboten (ſiehe daſelbſt).

V. 16. רק הדם לא תאכלו (ſiehe zu V. 15). על הארץ תשפכנו כמים, obgleich פסולי המוקדשים hinſichtlich בכורה ומתנות durch die Gleichſtellung mit חיה צבי ואיל-Charakter haben, ſo unterliegt doch ihr Blut nicht der כיסוי-Pflicht wie das Blut wirklicher חיה (Chulin 84 a; — ſiehe zu 3. B. M. 17, 13.) Gleichzeitig iſt durch den Satz על הארץ תשפכנו כמים die Beſtimmung gegeben, daß alles nicht für den Altar beſtimmte Blut, דם שנשפך על הארץ, מים-Charakter trägt und wie „Waſſer" מכשיר זרעים iſt (ſiehe zu 3. B. M. 11, 34), im Gegenſatz zu דם קדשים, das nicht מכשיר iſt (Chulin 33 a).

V. 17. לא תוכל לאכול וגו'. Die gebietende Verpflichtung, alle in engerer Beziehung zum Geſetzesheiligtum ſtehenden Opfer-, Weihe- und Gelobungsobjekte nach der einzigen von Gott erwählten Stätte hinzubringen, iſt bereits Vers 11 ausgeſprochen. Hier wird nun Verſe 17 und 18 auch das „Eſſen", der Genuß der dem Prieſter oder Eigner zum Genuß gelangenden Opfer-, Weihe- und Gelobungsobjekte, innerhalb des dem Geſetzesheiligtum gezogenen Kreiſes verbietend und gebietend beſchränkt und damit auch der an ſich ſinnliche Genuß in den Kreis der dem Geſetzesheiligtum zugewandten, die Gottesnähe ſuchenden, Gott dienenden Handlungen gezogen. Alle die außerhalb der engeren und engſten Kreiſe des Geſetzesheiligtums liegenden Örtlichkeiten und Räume werden unter den Begriff שעריך gefaßt. Wie ſchon שער an ſich der typiſche Ausdruck für das bürgerliche Volksleben iſt, das ſich im „Thor" konzentriert, ſo ſind שעריך noch beſonders die „dir" verbliebenen bürgerlichen Räume im Gegenſatz zu den חצרות ד', zu den Raumgebieten Gottes, zu dem Bereiche der „Gottes Namen" tragenden Stätten. Dieſe Raumumgrenzungen ſind nach dem Charakter der Heiligtumsobjekte verſchieden, מעשר שני, ביכורים (hier unter תרומת ידך verſtanden; — ſiehe V. 6) קדשים קלים (נדבותיך) dürfen nicht לחומה חוץ, außerhalb Jeruſalems Mauern, wie בכור ושלמים (בקרך וצאנך) חטאת ואשם wie קדשי קדשים; — ſiehe V. 6) nicht außerhalb der עזרה gegeſſen werden.

Makoth 18 a wird darauf hingewiesen, wie, wenn unser Satz לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך וגו nur das Verbot des Genusses von Heiligtümern außerhalb Jerusalems, חוץ לחומה, aussprechen sollte, dann sich der Text in einfacher Kürze an Vers 11 mit dem Nachsatz: לא תאכלם בשעריך angeschlossen hätte. Indem jedoch das Verbot der אכילה בשעריך in einen ganz besonderen Satz mit nochmaliger spezialisierender Wiederholung der davon betroffenen Objekte gefaßt wird, so wird die Bedeutung des בשעריך über den engeren Begriff des eigentlichen חוץ לחומה hinaus erweitert und jedes der speziell aufgeführten Objekte bringt eine bereits anderweitig hinsichtlich dessen Genusses gegebene, hier nur unter der Form eines Verbots zur Beachtung gebrachte Bestimmung zur Erweiterung des gesetzlichen Umfanges dieses Verbotes hinzu. So ביכורים (תרומה ידך) das Verbot des Genusses derselben קודם הנחה, vor deren Niederlegung vor den Altar (5. B. M. 26, 4 u. 10), תודה ושלמים (ונדבותיך) das Genußverbot לפני זריקה, vor der Bluthingebung an den Altar (daselbst 12, 27), בכורות das Genußverbot für jeden Nichtkohen selbst לאחר זריקה (4. B. M. 18, 18), חטאת ואשם (בקרך וצאנך) das Genußverbot der קדשי קדשים außerhalb der עזרה, חוץ לקלעים (3. B. M. 6, 19), עולה (נדריך) das Genußverbot des Emporopfers überhaupt selbst בפנים, das ja ganz dem Altarfeuer zu übergeben ist (3. B. M. 1, 8 u. 9; — und ist nach רמב"ם, הל' מעילה 1, 3 dieses לאו eben die אוהרה für מעילה überhaupt; siehe daselbst מל"מ).

Ebenso wird Baba Mezia 56 a in dem Verbot לא תוכל לאכל בשעריך וגו', das ja zunächst das Verbot des Genusses von מעשר שני außerhalb Jerusalems ausspricht, zugleich das Verbot desselben gefunden, wenn die gestattete Auslösung חילול (5. B. M. 14, 25), nicht vorschriftsmäßig vollzogen worden. Ferner wird Makoth 16 b das Verbot לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך ותירשך ויצהרך noch dahin generalisiert, daß damit auch der Genuß von תרומה- und מעשר-pflichtigen Früchten betroffen wird, so lange sie טבל sind, d. h. so lange nicht die darauf ruhenden תרומה- und מעשר-Ausscheidungen vollständig vollzogen, und wäre selbst nur das in jedem dritten Jahre für מעשר שני eintretende מעשר עני (5. B. M. 14, 28) noch unausgeschieden darin geblieben, dem ja keinerlei קדושה innewohnt, so unterliegt es dem איסור טבל.

Endlich wird Jebamoth 73 b in לא תוכל לאכל בשעריך zugleich für ביכורים und מעשר שני das Verbot des Genusses derselben, בטומאת עצמן, wenn sie טמא geworden, erkannt, während der Genuß von מעשר שני im Tumazustande der genießenden Persönlichkeit, בטומאת הגוף, bereits (3. B. M. 22, 6; — siehe daselbst) verboten ist. Es wird nämlich אכילה בשעריך durch Hinweis auf das Kap. 15, 22 für פסולי המוקדשים ausgesprochene בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו als ein solcher Genuß begriffen, wo אפילו טמא וטהור אוכלין על שלחן אחד בקערה אחת ואין חוששין, wo alle Rücksicht auf טומאה und טהרה wegfällt, der טמא und טהור an einem Tisch und aus einer Schüssel zusammen essen, und unvermeidlich die Speise durch Berührung des Tome טמא wird. Eine solche אכילה בשעריך ist hier für מעשר שני und die damit zugleich genannten ביכורים verboten.

Fassen wir dies alles zusammen, so bildet בשעריך als Gegensatz zu מקום אשר יבחר ד' den Begriff des „Profangenußbereichs", und לא תוכל לאכל בשעריך verbietet den Profangenuß dessen, was wegen seiner Beziehungen zum Heiligtume sachlich, zeitlich oder räumlich oder artlich, also: überhaupt nicht oder für diese Person nicht, oder noch nicht, oder da nicht, oder so nicht, dem Genuß angehört. בשעריך ist der Genuß außerhalb der von Beziehungen zum Heiligtum gesetzten Schranken des Raumes, der Zeit, der Person oder der Art und Weise. Des Raumes: מעשר שני, ביכורים, קדשים קלים ק' קלים לפני זריקה, קדשי קדשים חוץ לקלעים; חוץ לחומה; der Zeit: ביכורים קודם הנחה; מעשר שני קודם חילול, טבל קודם הפרשת תרומה, בכור לזר; der Person: עולה überhaupt, der Art und Weise: מעשר וביכורים שנטמאו.

18. כִּי אִם־לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ׃

18. Sondern vor Gott, deinem Gotte, sollst du ihn essen an dem Orte, welchen Gott, dein Gott, erwählen wird, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd und der Levite, welcher in deinen Thoren wohnt, und sollst dich freuen vor Gott, deinem Gotte, an all dem Machtgebot deiner Hand.

19. הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תַּעֲזֹב אֶת־הַלֵּוִי כָּל־יָמֶיךָ עַל־אַדְמָתֶךָ׃ ס

19. Hüte dich dir, daß du den Lewi nicht verlassest alle deine Tage auf deinem Boden.

20. כִּי־יַרְחִיב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־גְּבֻלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ וְאָמַרְתָּ

20. Wenn Gott, dein Gott, dein Gebiet erweitern wird, wie er dir verheißen, und du sagen wirst: ich möchte

---

Diesem nach dürfte sich auch der ungewöhnliche Ausdruck: לא תוכל לאכל statt einfach: לא תאכל בשעריך verstehen lassen. Bis auf das einzige עולה sind sämtliche hier besprochene Heiligungsobjekte solche, hinsichtlich deren ein Genuß wohl zusteht, diese Genußbefugnis jedoch gewissen Schranken unterliegt, vor deren Außerachtlassen hier gewarnt wird. Das יכולת, die Fakultas zum Genuß ist daher wohl vorhanden, allein לא תוכל לאכל בשעריך, nicht unbeschränkt hast du die Befugnis, in deinem Machtgebiete zu essen u. s. w. oder: nicht im unbeschränkten Machtgebiete hast du die Befugnis zu essen u. s. w.

V. 18. כי אם וגו׳ bezieht auf das im vorigen Verse zuerst genannte מעשר דגנך ותירשך ויצהרך und bildet somit מעשר שני das Hauptobjekt der Gesetzesbestimmung, dem nur die anderen als gleicher und ähnlicher Genußbeschränkung unterliegend angeschlossen sind. Daher die häufige היקש, Gleichung, von ביכורים und anderen Heiligtümern mit מעשר שני (Peßachim 24 a u. 36 b und Jebamoth 73 b u. f.).

V. 19. השמר לך וגו׳ (siehe V. 12). Bei der bevorstehenden Dezentralisierung der sich im Lande ansiedelnden Nation ist das zerstreute Wohnen der Leviten in Mitte des Volkes von größter Bedeutung. Sie sind gleichsam die vom Centrum des Heiligtums ausgehenden lebendigen Nerven und Adern, die den geistigen Zusammenhang der Glieder mit dem Gehirn und Herzen des Volkes vermitteln. Sie sind die Repräsentanten des Gesetzesheiligtums mitten im Volke. Unter einer dem Landbau, der Viehzucht und der damit verbundenen Industrie sich hingebenden Bevölkerung können leicht solche unproduktive Levitenglieder als Bürde der Kommunen der Verkennung und Verachtung verfallen und in ihrer vitalen Bedeutung für die geistige und sittliche und nationale Gesamtwohlfahrt unterschätzt bleiben. Daher die wiederholte Warnung vor Vernachlässigung des Levi כל ימיך על אדמתך: die Dauer deines Bleibens auf eigenem Boden ist wesentlich durch die Wertschätzung des Levi and den Einfluß bedingt, den du ihm auf deine geistige und sittliche Entwickelung gestattest.

V. 20. כי ירחיב וגו׳. Wir haben bereits 3. B. M. Kap. 17, 3 bemerkt, wie zufolge der nach allgemeinster Auffassung als Halacha rezipierten Lehre des ר׳ ישמעאל während der Wanderung in der Wüste und des Zusammenseins des ganzen Volkes im nächsten Umkreis des Heiligtums בשר תאוה, d. i. gewöhnlicher Fleischgenuß von opfer-

אִכְלָה בָּשָׂר כִּי־תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל־אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר׃

Fleisch essen, denn es verlangt dein Wille Fleisch zu essen, so darfst du nach dem ganzen Belieben deines Willens Fleisch essen.

21. כִּי־יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכָל אַוַּת נַפְשֶׁךָ׃

21. Weil der Ort, den Gott, dein Gott erwählen wird, dort seinem Namen die Stätte zu geben, fern von dir sein wird, so sollst du von deinem Rind und deinem Schafe, die Gott dir gegeben hat, schlachten nach der Weise, die ich dir geboten habe, und in deinen Thoren essen, nach dem ganzen Belieben deines Willens.

---

fähigen Tieren nicht gestattet war, diese vielmehr als שלמים darzubringen und das Fleisch nur als Opferanteil der Eigentümer genossen werden konnte. Dieser Auffassung gemäß spricht unser Vers denn die Gestattung des בשר תאוה mit der Besitznahme des Landes aus und motiviert Vers 21 die Gestattung mit der nunmehrigen Entfernung vom Heiligtum (siehe ספרי und Chulin 16 b). In eigentümlicher Weise wird aber hier die Gestattung des gewöhnlichen Fleischgenusses, und zwar die ganz unbeschränkte Gestattung: בכל אות נפשך תאכל בשר, doch, wir möchten sagen, dreifach verklausuliert eingeführt: כי תאוה וגו' כי תרחיב וגו' ואמרת וגו', und wird daher Chulin 84 a gelehrt: למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון, daß das Gesetz Fleisch nicht als gewöhnliches Nahrungsmittel, sondern als Befriedigung eines besonderen Verlangens voraussetzt, und ergiebt sich dort, wie nur mit zunehmender Schwäche der Konstitutionen Fleischnahrung ein tägliches Bedürfnis geworden. In der That setzt doch unser Vers selbst bei הרחבת גבול, bei weniger beschränkten Verhältnissen Fleischgenuß nur bedingt durch כי תאוה נפשך וגו', und dürfte auch אוה נפש und אות נפש wohl von התאוה sich unterscheiden. Während התאוה überwiegend ein unberechtigtes lüsternes Verlangen ausdrückt, bezeichnet אוה vielmehr in der Regel ein durchaus gestattetes Verlangen, und kann תאוה נפשך und אות נפשך sehr wohl ein vom Bedürfnis erzeugtes und eben das Bedürfnis ankündigendes Verlangen bezeichnen und diese so ausführliche Motivierung des Fleischgenusses gerade mit Hinblick auf die so verhängnißvoll gewordene unberechtigte Fleischlüsternheit bei קברות התאוה gegeben sein.

V. 21. כי ירחק וגו' וזבחת וגו' כאשר צויתיך. Bis jetzt wurde jedes Schlachten von Rind und Schaf nur im חצר אהל מועד, somit unter Aufsicht der כהנים vorgenommen. Im Lande aber, mit Gestattung des בשר תאוה, wird die Beachtung der vorschriftsmäßigen Tötung des zum Genuß bestimmten Tieres Gewissensangelegenheit eines jeden einzelnen. Die Mahnung an Erfüllung dieses שחיטה-Gebotes gehörte daher ganz eigentlich in das Gesetzkompendium der משנה תורה. Diese Vorschrift über die Art und Weise der זביחה, auf welche hier hingewiesen ist, findet sich in dem schriftlichen Gesetze nicht vor, bildet vielmehr einen Teil des mündlich gebliebenen Gesetzes, תורה שבעל פה, auf welche hier ausdrücklich Bezug genommen wird. So Chulin 28 a: וזבחת כאשר צויתיך מלמד שנצטוה משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה. Die überlieferten הלכות שחיטה sind aber, daß das Tier durch einen über die Luft-(קנה) und Speiseröhre (ושט), von einem זביחה-pflichtigen

Menschen (בר זביחה, mit Ausschluß eines Nichtjuden), vermittelst eines mobilen (חלוש, nicht מחובר) Schneideinstruments, ohne Unterbrechung (שחיה), Druck (דרסה), Verdeckung (חלדה), Ausweichung (הגרמה), Reißen (עיקר, daher auch nicht mit schartigem Messer (שיש בו פגימה) ausgeführten Querschnitt geschlachtet worden. Diese überlieferte Vorschrift gilt für בהמה חיה ועוף, nur, daß für Geflügel eventuell die Ausführung der שחיטה an einem der beiden Organe, קנה oder ושט genügt. Ein jedes solches ohne diese vorschriftsmäßig ausgeführte שחיטה gestorbene Tier ist נבלה, und dessen Genuß ist außer dem עשה-Gebote unserer Stelle וזבחת וגו', noch durch das Verbot, לא תאכלו כל נבלה (Kap. 14, 21) לאו, untersagt.

Die Wurzel זבח findet ihre Lautverwandtschaft in ספח, welches den Anschluß an eine Persönlichkeit oder an ein persönliches Verhältnis bedeutet. ספחני נא אל אחת הכהנות (Sam. I. 2, 36), ונספחו על בית יעקב (Jes. 14, 1), מהסתפח בנחלת ה' (Sam. I. 26, 19). Diese Stellen lassen über die Bedeutung von ספח keinen Zweifel. Ist es doch fast identisch mit שפח, woraus der Begriff משפחה erwächst (vergl. auch צבא, צבה, שבע, welche alle die Vergrößerung einer Persönlichkeit durch Anschluß und Aufnahme von anderem bedeuten, auch שבה das gewaltsame Mitsichfortnehmen von Personen). Demnach dürfte es nicht fern liegen, daß זבח einen Akt bedeutet, wodurch der Mensch den Tierleib, der bis dahin dem Tierwesen, der animalischen נפש חיה, angehörte, sich, seiner Menschenpersönlichkeit zum Anschluß bringt, sich anschließt, sich verwandt macht, den Muskel- und Nervenleib, der bis jetzt dem Tierwesen unterthan war, zur Umwandlung in Menschenmuskel und Menschennerv bereit stellt. Dieser Akt vollzieht sich, indem von einem Menschen vermittelst einer Menschenthätigkeit in einer den Menschencharakter bekundenden Weise der Zusammenhang mit der Naturwelt aufgehoben wird, in welchem das Tierwesen bis dahin sein physisches Leben, seine חיי-Funktion (siehe 1. B. M. S. 23) aufnehmend und abweisend vollzog. Atem und Nahrung sind diese das physische Leben verwirklichenden Funktionen einer jeden נפש חיה, Luft- und Speiseröhre deren Organe. Ein über Luft- und Speiseröhre geführter Querschnitt gebietet der Fortsetzung der Lebensfunktionen Halt und bringt den Tierleib unter die Botmäßigkeit des der Fortsetzung des Tierlebens Halt gebietenden Menschen. Es gehört aber nur die schneidende Trennung zu den den Menschen bekundenden mechanischen Kraftäußerungen, nicht aber Druck (דרסה) oder Riß (עיקר), die auch tierische Gewaltäußerungen bewirken. Der Schnitt ist auch frei (ohne חלדה) und ohne Zaudern (שהיה), zu vollziehen, wie es einem besitzergreifenden Herrscherakt entspricht, und er ist da zu vollziehen, wo die Organe rein im Luft und Nahruug zuführenden Dienste des Gesamtkörpers stehen, nicht aber, wo sie bereits in ein anderes spezielles Organ münden und als dem Kehlkopf und Schlund einerseits, andererseits als der Lunge und dem Magen zugehörig erscheinen (הגרמה).

Wenn אכילה: (כל(ה א die vollendete Umwandlung des Nahrungsstoffes in die reproduktionsbedürftige Individualität bedeutet, so ist זביחה: זבח, ספח, שפח die vorbereitende Aneignung des Tierkörpers für die Menschenbestimmung. Und wie die זביחה ein freier Akt der Menschenthat ist, so soll auch, aufgegangen in den Menschenkörper, der Tierstoff der freien Selbstbestimmung des „Menschen" im Menschen unterthan bleiben, während er im Tiere mit Leib und Seele lediglich den Gesetzen physischer Nötigung zu folgen hatte.

Somit stehet שחיטת חולין in derselben Bedeutung wie שחיטה bei קדשים, nur daß שחיטת חולין nicht durch כונה bedingt ist (Chulin 31 a) und שחיטה חולין die Unterordnung des konkreten Tierwesens vollzieht, während im Opfertier vor der שחיטה das unkontrollierte Menschenwesen symbolisch dasteht, dessen Aufgeben für das Eingehen in das höhere Leben des Heiligtums durch שחיטה zum Ausdruck gelangt (3. B. M. S. 15).

Es begreift sich demnach auch, warum auch die Persönlichkeit des den שחיטה-Akt Vollziehenden maßgebend ist und שחיטת נכרי נבלה. Soll ja für ein der Aufgabe des jüdischen Sittengesetzes entsprechendes Menschenleben das Tierwesen aufgenommen und angeschlossen werden. Und ebenso begreift es sich, warum nur höhere Tiere, בהמה וחיה ועוף der זביחה bedürftig sind. Nur deren Körper und deren Lebensthätigkeiten treten in äußerer Ähnlichkeit dem leiblichen Wesen des Menschen nahe, so daß bei dem Übergang ihres Muskel- und Nervenleibes in die leibliche Persönlichkeit des Menschen es der Mahnung bedarf, daß sie mit diesem Übergang aus dem Bereiche physischer Notwendigkeit in das Bereich einer alles Leibliche sich unterwerfenden sittlich freien Beherrschung eingehen.

Niedere Tiere, רגים וחגבים, stehen mit ihrer Leiblichkeit dem menschlich leiblichen Organismus in äußerer Erscheinung so fern, daß es bei deren Genuß, ebenso wie bei Pflanzennahrung, einer solchen Mahnung wohl nicht bedurfte.

Endlich dürfte sich eben daraus begreifen lassen, daß für בהמה טמאה eine שחיטה ganz bedeutungslos und das Tier נבלה bleibt. Steht doch בהמה טמאה organisch in solchem Gegensatz zu der von dem jüdischen Gesetze beabsichtigten Menschenpersönlichkeit, daß sie absolut von dem Eingehen in deren Leiblichkeit ausgeschlossen ist. Ihr natürlicher Gattungscharakter schließt daher „זביחה" aus. בהמה טהורה ist aber זביחה-fähig, und selbst, wenn ein טריפה-Zustand die אכילה ausschließt, bewirkt noch שחיטה die טהרה מידי נבלה (siehe 3. B. M. 11, 39). — Über die Bedeutung der Wurzel שחט siehe 1. B. M. S. 116.

An diesen Satz כי ירחק ממך וגו' וזבחת וגו' knüpft sich nach Kiduschin 57 a die Lehre: ברחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח במקום קרוב פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה, daß das hier gestattete Schlachten zum Profangenuß, wie der Wortlaut des Textes bedingt, nur außerhalb der Heiligtumsräume gestattet ist, ein jedes solches Schlachten aber innerhalb der Räume des Heiligtums verboten wäre. Ja, nach Baba Bathra 81 b wäre überhaupt das Hineinbringen von חולין-Objekten in die Räume des Heiligtums הכנסת חולין לעזרה nicht gestattet. Es ist nicht ganz entschieden, ob und in wie weit diese Sätze דאוריתא sind, namentlich auch nicht, wie weit sich die Bestimmung des zweiten Satzes erstreckt, ob alle חולין-Objekte, oder nur den zu קרבנות zu verwendenden ähnliche, alle Hineinbringungen oder nur den Opferdarbringungen ähnliche darunter zu begreifen wären (siehe ל"מ und מל"מ zu הל' שחיטה Kap. 2, 1—3). So weit sich aber diese Bestimmungen erstrecken, dürfte ihnen die Absicht zu Grunde liegen, den Objekten und Handlungen des Heiligtums ihren symbolischen Charakter zu sichern, welcher offenbar durch die Anwesenheit gleicher oder ähnlicher Objekte von nur konkreter Bedeutung für die Auffassung geschwächt und zweifelhaft gemacht würde. Eine Profan-שחיטה, ein profanes Tier-אבר u. s. w., denen nur konkrete Bedeutung innewohnte, setzte die symbolische Bedeutung aller שחיטות, aller אברים u. s. w. im Heiligtum in Zweifel, und dürften sich von diesem Gesichtspunkte aus auch alle die scheinbaren Ausnahmen leicht motivieren, indem diese Beeinträchtigung der Auffassung überall da beseitigt ist, wo die הכנסת חולין לעזרה zu Heiligtumszwecken selbst erforderlich und unumgänglich ist. Da hält die Veranlassung selbst das Bewußtsein von der Verschiedenheit des Charakters der Objekte aufrecht (siehe מל"מ daselbst).

אשר נתן ה' לך. Diese Beifügung dürfte nicht nur die Gestattung, sondern auch die Billigung, ja Bezweckung solchen innerhalb der Schranken des Gesetzes gehaltenen, über das bloße Nahrungsbedürfnis hinausgehenden sinnlichen Genusses gewährleisten sollen. Der Genuß von בשר תאוה gehört mit zu den Zwecken, für welche dir Gott בקרך וצאנך gegeben.

22. אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת־הַצְּבִי וְאֶת־הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכֵלֶנּוּ׃

23. רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא־תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם־הַבָּשָׂר׃

22. Jedoch wie der Hirsch und das Reh gegessen wird, so sollst du es essen, der Unreine und der Reine zusammen dürfen es essen.

23. Nur bleibe fest, das Blut nicht zu essen; denn das Blut, es ist die Seele. Und iß auch nicht die Seele mit dem Fleische.

V. 22. אך כאשר יאכל וגו׳. Obgleich nun fortan selbst opferfähige Tiere fern vom Heiligtum geschlachtet und als solche ganz der זביחה wie קדשים unterliegen, so tragen sie doch ganz wie auch bisher opferunfähige Tiere, צבי ואיל, den vollen חולין-Charakter und entfallen bei deren Genuß die Vorschriften der טומאה und טהרה (רש״י, siehe Misrachi). Jedoch nur in Beziehung auf diese טומאה- und טהרה-Gesetze stehen sie צבי ואיל gleich. Der חלב-Genuß bleibt bei בהמת חולין jeder Art, auch bei durch פסול und פדיון wieder חולין gewordenen קדשים, verboten (siehe 3. B. M. 7, 25). Auf diese Beschränkung der Gleichstellung mit צבי ואיל weist, nach einer Auffassung Bechoroth 15 a, die adversative Konjunktion אך. Es ist sehr bemerkenswert, daß, nach Auffassung der Weisen, diese adversative Konjunktion nicht sowohl eine Beschränkung des vorhergehenden, als vielmehr eine Beschränkung des mit ihr eingeleiteten Satzes enthält. So auch אך את שבתתי תשמרו יכול לכל (אפילו לפקוח נפש) ת״ל אך חלק (Joma 85 a), אך אל הפרוכת לא יבא יכול לא יהו כהנים בעלי מומין נכנסין וגו׳ לעשות ריקועי פחום פדה תפדה יכול אפי׳ נטרף בתוך ל׳ ת״ל אך חלק (Baba Kama 11 b), והייה אך שמח לרבות לילי י״ט אחרון או אינו אלא י״ט ראשון ת״ל אך חלק (Sucka 48 a), אך ביום הראשון תשביתו יכול מצפרא ת״ל אך חלק (Peßachim 5 a), האמר ליה״כ שמכפר על מזיד כשוגג יכול יכפר על שבים ועל שאינן שבים ת״ל אך יכול אף ולד כל הקדשים כן ת״ל אך בכור וגו׳ חלק (Schebuot 12 a), בעשור וגו׳ חלק (Themura 25 a). Diese sprachliche Erscheinung bedarf noch einer eingehenden Untersuchung. Da in einigen dieser Sätze und auch sonst mit אך eine Rede eingeleitet wird, ohne daß ein Satz vorangeht, der dadurch beschränkt werden sollte, wie אך את שבתתי (2. B. M. 31, 13), אך בעשור (3. B. M. 28, 27), so ja auch אך טוב לישראל (Ps. 73, 1), so dürfte vielleicht selbst als adversative Konjunktion genommen bei אך immer eine Ausnahme von dem damit eingeleiteten Satze suppliert sein, der gegenüber als Regel dieser Satz aufrecht gehalten wäre. In dem Sinne: es giebt eine Ausnahme (פיקוח נפש), doch, אך, als Regel gilt את שבתתי תשמרו. Es giebt eine Ausnahme (שאינן שבים), doch, אך für alle sonstigen Beziehungen בעשור וגו׳ יום כיפורים. So auch hier: es giebt eine Ausnahme (חלב), doch, אך, in allem übrigen כאשר יאכל הצבי וגו׳. Somit würde mit אך immer eine Beschränkung, מיעוט, des damit eingeleiteten Satzes vorausgesetzt. וצע״ע.

V. 23. רק חזק. Diese dem Verbote des Blutgenusses vorangehende ganz besonders ernste Warnung bezeugt den hohen Wert, den das Gesetz auf dessen Beachtung setzt und zugleich die ganze Tiefe der Gefährdung, die aus dem Genusse tierischen Blutes dem seelischen Menschenwesen in Hinblick auf die sittliche Aufgabe erwachsen werde, deren Lösung das Gesetz von dem jüdischen Menschen erwartet. Im ספרי wird daraus zugleich die leidenschaftliche Stärke des Gewohnheitshanges erkannt, mit welchem die heidnische Welt gerade an dem Genusse des tierischen Blutes hing, ein Hang, der eben im jüdischen Kreise durch die sinaitische Gesetzgebung völlig überwunden wurde. Das Verbot des

24. לֹא תֹאכְלֶנּוּ עַל־הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם:

24. Iß es nicht! An die Erde hin gieße es wie Waſſer.

25. לֹא תֹאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי־תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה:

25. Iß es nicht! Damit es dir und deinen dir nachfolgenden Kindern gut ergehe; denn du thuſt das, was in den Augen Gottes das Gerade iſt.

Blutgenuſſes iſt bereits im 3. B. M. an drei Stellen ausgeſprochen: Kap. 3, 17; 7, 26; 17, 12—14 (ſiehe daſelbſt), und auch bereits oben (V. 16) im Zuſammenhange mit פסולי המוקדשים. Hier, wo mit der Niederlaſſung im Lande die Geſtattung des gewöhnlichen Fleiſchgenuſſes, בשר תאוה, eintreten und die Beachtung der darauf bezüglichen Geſetzesbeſtimmungen dem Gewiſſen eines jeden einzelnen überantwortet werden ſollte, war die Warnung vor dem Blutgenuß und vor dem Zurückfallen in die daran ſich knüpfenden heidniſchen Wahnanſchauungen und Gelüſte mit wiederholtem Ernſte dem Vademekumkompendium für die Dezentraliſierung im Lande einzufügen.

כי הדם הוא הנפש. (Siehe zu 1. B. M. 9, 4 und 4. B. M. 17, 11 über den bedeutſamen Konſtruktionswechſel zur Verhütung einer jeden irrigen Identifizierung der Seele mit dem Blute.) Dem göttlichen Geſetze iſt das Blut der mit jedem Pulsſchlag den ganzen Körper durchkreiſende Stoff, vermittelſt deſſen die Seele ihre allgegenwärtige Beherrſchung des Leibes vollzieht. Es iſt ſomit in eminentem Sinne der erſte Träger der Seele und verſagt daher das Geſetz dem Tierblut, als Träger der Tierſeele, den Eintritt in den der ſittlich freien Menſchenbeſtimmung heiligen Bereich der Menſchenſeele. Nachdem in allen den erwähnten Stellen das reine Verhältnis der Seele zum Blute ſicher geſtellt iſt, heißt es nun hier zur letzten wiederholten Warnung vor dem Blutgenuß geradezu: כי הדם הוא הנפש, das Blut iſt die körperliche Vergegenwärtigung der Seele, mit dem Genuß des Tierblutes gehen ſeine Dispoſitionen für die Tierſeele und an ihm haftende Eindrücke von der Tierſeele mit ein in den Menſchenleib!

ולא תאכל הנפש עם הבשר: und wie du das Blut nicht eſſen ſollſt, in welchem die Seele in erſter Linie ihre körperliche Vergegenwärtigung hat, ſo ſollſt du auch das Fleiſch nicht in dem Momente zum Genuß nehmen, in welchem noch die Seele mit dem Leibe in Verbindung ſteht, in welchem das von dir zum Genuß zu nehmende Glied noch unter Herrſchaft der Seele ſteht. Es iſt dies das Verbot: אבר מן החי, des vom lebendigen Leibe losgetrennten Organs. Ein Verbot, das für die ganze noachidiſche Welt bereits 1. B. M. 9, 3 ausgeſprochen war, hier aber wiederholt iſt, um jenes Verbot auch nach der ſinaitiſchen, nur das jüdiſche Volk verpflichtenden Geſetzgebung, für die noachidiſche Welt aufrecht zu halten, nach dem Kanon: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נה (Sanhedrin 59 a). — 2. B. M. 22, 39 in dem Ausſpruche וכשר בשרה טרפה בשר מן החי iſt לא תאכלו, einem lebendigen Tierleibe entnommenes „Fleiſch“ zum Genuſſe verboten (ſiehe daſelbſt), während hier von einem ſolchen entnommenen „Gliede“ die Rede iſt (Chulin 102 b; — vergl. 3. B. M. 11, 32 den Unterſchied zwiſchen אבר מן החי und בשר מן החי in Beziehung auf טומאה).

VV. 24 u. 25. לא תאכלנו וגו' לא תאכלנו וגו'. Die Halacha unterſcheidet dreierlei Blut: דם הנפש, das Blut, an welchem zunächſt die Seele haftet, mit deſſen Ausſtrömen auch נפש entweicht, שהנשמה יוצאה בו; es kennzeichnet ſich durch קילוח, durch ſtrahlendes Ausſtrömen. דם האברים und דם התמצית, ohne Strahl ausfließendes Blut. דם האברים, frei, nicht in

26. רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר־יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה׃

26. Nur deine Heiligtümer, die dir werden, und deine Gelobungen trägst du hinan und kommst zu dem Orte hin, welchen Gott erwählen wird.

27. וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל־מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְדַם־זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל־מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל׃

27. Und du vollziehst deine Emporopfer in dem Fleische und dem Blute auf dem Altare Gottes, deines Gottes; und das Blut deiner Mahlopfer werde an dem Altare Gottes, deines Gottes, ausgegossen, das Fleisch aber issest du.

Gefäßen enthaltenes Muskelblut (Kapillarblut), sobald es ausgetreten, פירש. Mit כרת=Strafe (3. B. M. 7, 27) ist nur der Genuß von הנפש דם verpönt, dessen Verbot V. 23 wiederholt ist. V. 24 bezieht sich auf החמצית דם, V. 25 auf האברים דם (Raschi, מה שחמה המזרחי על רש"י שפירש כאן לא האכלנו למען ייטב לך אוהרה לדם האיברים ובכריתות ד' ב' ד"ה חמשה לאוין מוקי ליה אוהרה לבשר בחלב כדאיתא חולין קט"ו ב', נראה לענ"ד דלא קשה מידי דרש"י לטעמיה שהלך בפירושו לחומש בשיטת ר' ישמעאל דמוקי קרא דכי ירחיב וגו' להיתר בשר תאוה והא דרשה דחולין אי אפשר אלא אליבא דר"ע דמיירי קרא בפסולי מוקדשין ע"ש ועי' רש"י חולין כ"ח א' ד"ה מה פסולי).

על הארץ תשפכנו כמים, im Gegensatz zu dem heidnischen Wahn sollst du ihm gar keinen besonderen Wert beimessen und keinerlei wahngeborene Handlung damit vornehmen.

למען ייטב לך וגו'. Der Nichtgenuß des Blutes bedingt dein und deiner Kinder Glück und sittliches Heil. Er erhält deine Kinder אחריך, in sittlicher Nachfolge nach dir und schützt sie vor Entartung. Er erhält dein Wesen ישר: in der geraden Richtung deiner von Gott dir angewiesenen Bestimmung, und indem so dein Wesen unbeeinflußt bleibt von tierischen, menschenunwürdigen Neigungen und Abneigungen, bleibt es eben damit den Anforderungen größerer und kleinerer Selbstlosigkeit zugeneigt und übt von selbst gern und willig jene dem Adel deines Wesens entsprechende Milde, Nachgiebigkeit, Rechtsverzichtung und Güte, die den Erwartungen Gottes von dir genügen, auch da, wo alle Ansprüche einer Rechtsnotwendigkeit fehlen (siehe zu 6, 18).

V. 26. רק קדשיך וגו'. Diejenigen Tiere aber, die der konkreten Nahrungsbestimmung enthoben sind und die symbolische Bestimmung erhalten haben, deinen Beziehungen zum Gesetzesheiligtum zum Ausdruck zu dienen, und zwar נדריך, קדשיך gegenüber, die Pflichtopfertiere und נדריך, die aus freien Gelobungen hervorgegangen, אשר יהיו לך: dieser Zusatz, welcher offenbar einen hinzukommenden Zuwachs ausdrückt, schließt nach Nasir 25 a und Themura 17 b noch וולדות ותמורות קדשים ein, die (mit Ausschluß von חטאת und אשם; siehe 3. B. M. zu Kap. 2, 24), ganz den Charakter des Mutter- und Stammtieres tragen und derselben Bestimmung unterliegen, also alle Tiere, die in Beziehung zu deiner Heiligung stehen und deren symbolischem Ausdruck geweiht sind, תשא ובאת וגו', die kannst du ihre Bestimmung nicht an deinem Heimatsorte erreichen lassen, die mußt du aufheben und mit ihnen zu dem Orte hinkommen, welchen Gott zur Stätte seines Gesetzes erwählen wird. Nur dort ist Begriff und Inhalt deiner Heiligungsaufgabe gewährleistet, nur dort trittst du mit der Hingebung an sein Gesetz Gott nahe.

V. 27. ועשית עלתיך הבשר והדם (siehe 3. B. M. zu Kap. 1, 9), ודם זבחיך ישפך (siehe 3. B. M. Kap. 1, S. 22). Bedeutsam steht hier שפיכת שירים ליסוד

28. שְׁמֹר וְשָׁמַעְתָּ אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ עַד־עוֹלָם כִּי תַעֲשֶׂה הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: ס

28. Höre sorgfältig alle diese Worte, die ich dir gebiete, damit es dir und deinen dir nachfolgenden Kindern auf ewig gut ergehe; denn du thust das, was in den Augen Gottes, deines Gottes, das Gute ist und das Gerade.

29. שלישי. כִּי־יַכְרִית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתָּה בָא־שָׁמָּה לָרֶשֶׁת אוֹתָם מִפָּנֶיךָ וְיָרַשְׁתָּ אֹתָם וְיָשַׁבְתָּ בְּאַרְצָם:

29. Wenn Gott, dein Gott, die Völker vernichten wird, zu denen du hinkommst, sie vor dir zu vertreiben, und du folgst ihnen in dem Besitz und wohnst in ihrem Lande:

המזבח in dem Zusammenhange mit der Verpflichtung, die קדשים-Tiere von dem Heimatsorte zum Heiligtum hinaufzubringen und dort die Weihe unseres „Seelen- und Thatenlebens" zu gewinnen. שפיכת שירים ליסוד ist das Bewußtsein, das in die Heimat begleitet. Körperlich gehen wir heim, unsere Seele bleibt dort. —

Indem hier aber die Bluthingebung für die Opfer ganz allgemein durch שפיכה ausgedrückt ist, wird (Sebachim 37 a) noch daran die Halacha gelehrt, daß הניתנין בזוריקה שנתנן בשפיכה יצא, daß auch diejenigen Opfer, für welche זריקה vorgeschrieben ist, wenn geschehen, selbst durch שפיכה als vollzogen zu betrachten sind. Die bedingende Grundforderung ist eben, daß sich die נפש in יסוד המזבח, auf der Basis des vom Gesetz gelehrten, zu Gott emporsteigenden Lebensbaues begreift. Die durch זריקה zum Ausdruck gelangende Energie des Hinanstrebens ist nur eine Folge dieser Grundwahrheit. Müssen daher ja auch alle מתנות זריקה, die שתים שהן ארבע der עולה und וצע"ע. ע"ש כ"מ ול"מ). יסוד שלמים unter sich haben (siehe zu 3. B. M. 1, 3). רמב"ם פ"מ פ"ב ב' ג'.

V. 28. שמרו ודרשו (vergl. Chron. I. 28, 8 und II. 19, 7 ושמעת את וגו', שמרו ועשו, so auch hier שמר ושמעת: höre sorgfältig. כי תעשה הטוב והישר, oben beim Blutverbot heißt es nur: כי תעשה הישר. Durch den Nichtgenuß des Blutes bleibt dein Wesen in der geraden Richtung auf deine sittlichen Ziele, durch die Hingebung deines Wesens an die im Gesetzesheiligtum gelehrten Aufgaben erhalten diese Ziele ihren positiven Inhalt, der hier unter den Begriff הטוב zusammengefaßt: das, was zu dem von Gott bezweckten Heile beiträgt. Diese Erwägung, daß eben hier bei dem Hinaufbringen der קדשים ins Gesetzesheiligtum das Objekt הטוב hinzugekommen, dürfte die Erläuterung des ר' עקיבא im ספרי erklärlich finden lassen: הטוב בעיני השמים והישר בעיני האדם und ist es nicht unmöglich, daß auch ר' עקיבא das הישר als Korrektiv zu הטוב begreift: auch das טוב בעיני השמים soll auf eine Weise geschehen, die auch בעיני האדם Billigung findet. Ähnlich wie רבי's Sentenz: איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעשיה ותפארת לו מן האדם, unsere Handlungsweise muß erst an sich rühmlich sein, dann aber auch das Urteil der Menschen berücksichtigen.

V. 29. Säuberung des in Besitz zu nehmenden Landes von allen Spuren des heidnischen Unwesens, und dem gegenüber ausschließliche Hingebung aller nunmehrigen Bewohner des Landes an das sie alle einigende Centrum der Gottesstätte des Gesetzesheiligtums, sowie Wahrung der leiblich sittlichen Richtung aller Glieder dieses Kreises auf die von diesem Gesetze gewiesenen Ziele und für die von ihm gesetzten Aufgaben durch

30. הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תִּנָּקֵשׁ אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הִשָּׁמְדָם מִפָּנֶיךָ וּפֶן־תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם לֵאמֹר אֵיכָה יַעַבְדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת־אֱלֹהֵיהֶם וְאֶעֱשֶׂה־כֵּן גַּם־אָנִי:

30. dann hüte dich dir, daß du nicht dich hinziehen lasseſt, ihnen nachzufolgen, nachdem ſie vor dir vernichtet worden, und daß du nicht nach ihren Gottheiten forſcheſt und ſageſt: Wie dienen dieſe Völker ihren Göttern, alſo will auch ich thun.

31. לֹא־תַעֲשֶׂה כֵן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי כָל־תּוֹעֲבַת יְהוָה אֲשֶׁר שָׂנֵא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם:

31. Nicht alſo darfſt du thun, auch nicht Gott, deinem Gotte; denn alles von Gott Verabſcheute, was er haßt, haben ſie ihren Göttern gethan; denn ſelbſt ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen ſie ihren Göttern im Feuer!

Beachtung des שחיטה-Gebotes und des verbotenen Blutgenuſſes: das waren die Momente, welche den bisherigen Inhalt dieſes Kapitels bildeten. Bevor nun das Geſetzeskompendium für die vereinzelten Glieder der Nation noch zur Vervollſtändigung der hierhin gehörigen ferneren Speiſegeſetze übergeht, folgen noch erſt vier Warnungen vor geiſtigen und ſozialen Einflüſſen, die die Glieder der jüdiſchen Geſamtheit aus ihrer Gott und ſeinem Geſetze angehörigen Richtung ablenken könnten. Der Einfluß der Erinnerungen an das heidniſche Leben ihrer Vorinſaſſen, der Einfluß geiſtiger Überlegenheit, der Einfluß des Familienverkehrs und der Einfluß bürgerlichen Hervorthuns.

V. 30. פן תנקש וגו׳. נקש dürfte lautverwandt mit נגש, eine ſtarke Hinbewegung zu einer Perſon bedeuten. Daher נֶקֶשׁ etwas mit Gewalt an ſich bringen, וינקשו מבקשי נפשי (daſelbſt 38. 13; — vergl. ינקש נשה כל אשר לו (Pſ. 109, 11), נגש, auf jemanden eindringen, jemandem zu Leibe gehen). Daher הֻנָּקֵשׁ zu jemandem hingezogen werden. So auch ספרי: שמא תמשך אחריהם. Vielleicht wohnt dieſer Wurzel ebenſo wie נגשׁ der Hinblick auf einen wirklichen oder vermeintlichen Rechtsgrund inne. Ihr dürftet euch als dem Lande und ſeinen durch euch vertriebenen früheren Bewohnern gegenüber gleichſam in Schuld verfallen begreifen, dürftet in dem Wahn befangen werden, ihr müßtet in ihrem Lande ihre Lebensweiſe fortſetzen. Jedenfalls wird im ספרי פן תנקש אחריהם das als ein ſelbſtändiges, von dem folgenden geſondertes Verbot begriffen und darin allgemein eine Nachahmung ihrer ſpezifiſchen Sitten unterſagt, ähnlich wie ובחקתיהם לא תלכו (3. B. M. 18, 3; — ſiehe daſelbſt S. 364 f.).

ופן תדרש וגו׳ איכה יעבדו וגו׳. Dieſes Verbot umfaßt die Verehrung heidniſcher Gottheiten in der einer jeden derſelben von deren Verehrern ſpeziell zuerkannten Weiſe. Das Geſetz unterſcheidet nämlich: עבודת פנים, die dem einzig Einen in Seinem Heiligtume darzubringen vorgeſchriebenen Huldigungsweiſen, wie המזבח והמקטר והמנסך ומשתחוה, wer dieſe irgend einem anderen Weſen zuwendet, iſt ſtraffällig, ſelbſt, wenn dasſelbe ſonſt von ſeinen Anbetern nicht in dieſer Weiſe verehrt wird, אפי׳ שלא כדרכו. Alle anderen Verehrungsweiſen machen nur כדרכו ſtraffällig, d. h. wenn die ע״ז, der ſie zugewandt worden, ſonſt von ihren Anbetern in dieſer Weiſe verehrt wird, wenn ſie dem איכה יעבדו וגו׳ unſeres Textes entſprechen (Sanhedrin 60 b; — ſiehe 2. B. M. 22, 119).

V. 31. לא תעשה כן וגו׳. Nicht nur ihren Göttern darfſt du ſolche Verehrungsweiſen nicht zuwenden, ſondern ſelbſt deinem Gott, dem einen Einzigen ſie in vermeintlicher Verehrung zuzuwenden, iſt Verbrechen. Denn der Sinn ihrer Götterverehrungen

יג 1. אֵת כָּל־הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי
מְצַוֶּה אֶתְכֶם אֹתוֹ תִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת
לֹא־תֹסֵף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ׃ פ

2. כִּי־יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אוֹ חֹלֵם
חֲלוֹם וְנָתַן אֵלֶיךָ אוֹת אוֹ מוֹפֵת׃

Kap. 13. V. 1. Alles das, was Ich euch gebiete, das erfüllet gewissenhaft; du darfst nichts daran hinzuthun und nichts davon ablassen!

2. Wenn in deiner Mitte ein Prophet aufstehen wird oder ein Traumempfänger und er giebt dir ein Zeichen oder einen Überzeugungsbeweis,

---

steht in geradem Gegensatz zu dem deinem Gotte Wohlgefälligen, wie dein Gott die gerade Verneinung ihrer Götter ist. Dein Gott ist ein Gott des Lebens, und Todesgötter sind die Götter ihres Wahns. An Vernichtung weiden sich die Götter ihres Wahns, Erhebung und Lebensverjüngung ist das Wohlgefallen deines Gottes.

Kap. 13. V. 1. את כל הדבר וגו׳. Der masoretischen פרשיות=Abteilung nach bildet dieser Vers den Schluß des Vorhergehenden, und sagt: Darum erfinde dir keine neuen Götterverehrungen und suche das Wohlgefallen deines Gottes nicht mit anderen Weisen, als den von Ihm dir vorgeschriebenen. In treuer gewissenhafter Vollbringung dessen, was Er dir geboten, sollst du allein die Huldigung, die Er von dir erwartet. Die Mizwoth, die Er dir geboten, und wie Er sie dir geboten, sind der Ausdruck seines Willens an dich und sagen dir, was Er von dir erwartet und was du zu thun hast, um dein Leben auf Erden seinem Wohlgefallen gemäß zu gestalten. Wie sie nicht die Eingebungen deines Beliebens, sondern das Diktat deines Gottes sind, so hast du auch nichts an ihnen zu modeln, hast nichts hinzuzufügen und nichts abzulassen. Mit jedem Mehr oder Minder sind sie eben das Diktat deines Gottes nicht mehr (siehe zu Kap. 4, 2. — עיין רמב״ם הל׳ ציצית פ״א ט״ז פלוגתא דרמב״ם וראב״ד).

VV. 2—6. כי יקום וגו׳. Sanhedrin 90 a differiert die Auffassung, ob in diesen Sätzen nur speziell von einem Verführungsversuch zur ע״ז oder überhaupt auch zur Übertretung anderer Bestimmungen des Gesetzes die Rede ist. Die Halacha ist nicht ganz sicher (siehe רמב״ם הל׳ יסודי התורה ל״מ 9, 1). Der Wortlaut des V. 5 spräche entschieden für die letzte Ansicht. Offenbar wird in diesem Verse die Erfüllung aller מצות und der treueste und pünktlichste Gehorsam in allgemeinstem Umfange dem Verführungsversuche solcher falschen Propheten gegenüber sicher gestellt. Entschieden ist (daselbst), daß עוקר הגוף רע״ז, der Versuch der gänzlichen Aufhebung des ע״ז=Verbots oder auch nur der zeitweiligen קיום מקצת וביטול מקצת, sowie עוקר הגוף דשאר מצות, der Versuch einer gänzlichen Aufhebung irgend eines anderen Gesetzes, der Todesstrafe verfallen macht. Die Auffassung von ר׳ חסדא und אביי einerseits und ר׳ המנונא und רבא andererseits gehen nur darin auseinander, daß nach ersteren עוקר הגוף דשאר מצות nicht hier besprochen wäre, sondern unter die Kap. 18, 15—22 über die Prophetenautorität gegebenen Bestimmungen falle und dessen Versuch der dort gegebenen חנק=Todesstrafe unterliege, nach letzteren aber in den Bestimmungen unseres Kapitels mit enthalten wäre und demnach der halachagültigen Lehre der חכמים gemäß, ebenso wie עוקר הגוף רע״ז mit סקילה verpönt ist. Jedenfalls ist nicht nur der Abfall zur Abgötterei, sondern auch nur die Abrogierung eines einzigen Gebotes oder Verbotes auf dem Boden dieses göttlichen Gesetzes selbst gegen die Autorität eines Propheten sicher gestellt, mag dieser nun sich ad hoc durch אות ומופת als von Gott mit solchem Auftrag gesandt legitimieren oder, wie ר׳ עקיבא (daselbst) das Problem unseres Textes erläutert, חס ושלום שהקב״ה מעמיד חמה לעוברי רצונו אלא כגון (Jirmija Kap. 38).

3. וּבָא הָאוֹת וְהַמּוֹפֵת אֲשֶׁר־דִּבֶּר
אֵלֶיךָ לֵאמֹר נֵלְכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים
אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יְדַעְתָּם וְנָעָבְדֵם׃

4. לֹא תִשְׁמַע אֶל־דִּבְרֵי הַנָּבִיא
הַהוּא אוֹ אֶל־חוֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא
כִּי מְנַסֶּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לָדַעַת
הֲיִשְׁכֶם אֹהֲבִים אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
בְּכָל־לְבַבְכֶם וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם׃

5. אַחֲרֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ
וְאֹתוֹ תִירָאוּ וְאֶת־מִצְוֹתָיו תִּשְׁמֹרוּ

3. es tritt auch ein das Zeichen oder der Überzeugungsbeweis, die er für dich ausgesprochen, um dir zu sagen: Lasset uns anderen Göttern nachfolgen, die du nicht kennst und lasset ihnen uns dienen:

4. so höre nicht auf die Worte dieses Propheten oder auf diesen Traumempfänger, denn Gott, euer Gott, prüft euch damit, zu erkennen, ob ihr in Wirklichkeit Gott, euren Gott, liebet mit eurem ganzen Herzen und eurer ganzen Seele.

5. Gott, eurem Gott, sollt ihr nachfolgen und ihn fürchten, seine Gebote

---

חנניה בן עזור שהחלתו נביא אמת ולבסוף נביא שקר, bis dahin als ein wahrer Prophet legitimiert und bewährt gewesen, und nun diese seine anerkannte Stellung im Dienste der Lüge mißbrauchen wolle. Durch die unmittelbare Selbsterfahrung der göttlichen Gesetzesoffenbarung am Sinai steht die Sendung Moses und das durch ihn überbrachte Gesetz in der Nation hoch hinaus über alle künftige Prophetie. Nur innerhalb des dem göttlichen Gesetze Gemäßen und für Aufrechthaltung desselben, hat das Wort eines künftigen, durch אות ומופת legitimierten Propheten Geltung. Gegen das göttliche Gesetz ist ein jedes Wort und selbst des hervorragendsten Mannes hinfällig und zeiht ihn selber der Lüge (siehe רמב"ם הל' יסודי תורה — daselbst — und zu Kap. 18, 15 f.). Nur קיום מקצת וביטול מקצת דשאר מצות, nur ein zeitliches, momentanes Zuwiderhandeln gegen eine Vorschrift des göttlichen Gesetzes im Interesse des Gesetzes, הוראת שעה, ist mit Ausnahme der ע"ז-Gesetze, durch einen bereits als נביא אמת bewährten Propheten gesetzlich möglich, wie אליהו בהר הכרמל zur Überzeugung des Volkes von der Richtigkeit der Baalspropheten im Gegensatz zu dem (Kap. 12, 13) gegebenen שחוטי חוץ-Verbote ein Opfer auf dem Karmel darbrachte (Sanhedrin 89 b u. 90 a; — siehe zu Kap. 18, 15). — נביא או חולם חלום (vergl. 4. B. M. 12, 6).

V. 3. ובא וגו' אשר דבר וגו'; es tritt das Zeichen ein, das er dir gegenüber angekündigt hat, um dir damit zu sagen, d. h. um damit seine Aufforderung zu unterstützen. Oder nach ר' עקיבא: Wenn ein Prophet aufsteht und hat dir bereits Zeichen und Beweis gegeben, es ist auch bereits eingetroffen das Zeichen und der Beweis, der aber nun zu dir spricht ꝛc. ꝛc.

אשר לא ידעתם: von denen ihr nichts erfahren, von deren Dasein ihr durch nichts Überzeugung gewonnen habt, oder vielmehr: von deren Nichtsein ihr überzeugt seid.

V. 4. כי מנסה וגו': Gott fordert als Probe eurer wirklichen, vollen Hingebung und Treue, daß ihr selbst durch solche durch Zeichen und Wunder unterstützte Versuchung eure Hingebung und Treue nicht erschüttern lasset.

V. 5. אחרי ד' וגו': Gott, der durch seine Offenbarung euer Gott, ausschließlicher Lenker eurer Geschicke und Leiter eurer Thaten geworden, sollt ihr treu nachfolgen ꝛc. ꝛc. und euch durch keinen Propheten in der treuen Nachfolge, in der Gottesfurcht, in der gewissenhaften Erfüllung seiner Gebote, in eurem Gehorsam, eurem Dienste,

וּבְקֹלוֹ תִּשְׁמָעוּ וְאֹתוֹ תַעֲבֹדוּ וּבוֹ תִדְבָּקוּן׃

sollt ihr hüten und auf seine Stimme hören, ihm sollt ihr dienen und an ihm festhalten.

6. וְהַנָּבִיא הַהוּא אוֹ חוֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא יוּמָת כִּי דִבֶּר־סָרָה עַל־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם | מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפֹּדְךָ מִבֵּית עֲבָדִים * לְהַדִּיחֲךָ מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ׃ ס

6. Jener Prophet aber oder jener Traumempfänger soll hingerichtet werden; denn er hat Unwahres ausgesprochen über Gott, euren Gott, der euch aus dem Lande Mizrajim geführt und der dich aus der Sklavenheimat erlöst, dich abzuführen von dem Wege in dem zu wandeln Gott, dein Gott, dir geboten; du hast das Böse fortzuschaffen aus deiner Mitte.

---

eurem Festhalten an Gott irre machen lassen. Wir haben bereits bemerkt, wie der Wortlaut dieses Verses dafür spricht, daß hier nicht nur von Verleitung zum Götzentum, sondern ebenso auch von Verleitung zu irgend welchem Treubruch gegen Gottes Gesetz die Rede ist. (Vergl. 4. B. M. 15, 22—31, wo ebenfalls die prinzipielle Übertretung eines einzigen Gesetzes dem Gesamtabfall vom Gottesgesetz und dem Hinfall zum Götzentum gleichgestellt ist).

V. 6. והנביא וגו', יומת וגו', להדיחך וגו': nach den חכמים (Sanhedrin 89 b), ebenso wie der מסית ומדיח des folgenden Gesetzes (V. 11) בסקילה.

כי דבר סרה. סור bezeichnet sowohl das Abweichen von dem Pflichtgemäßen, als auch das Fortgehen aus der Reihe der Existenzen, wie הבמות לא סרו ושבט מצרים יסור (Secharja 10, 11), das Andersein als gewöhnlich, Abweichen von dem Normalen, מה זה רוחך סרה (Kön. I. 21, 5). סרה, Substantiv, drückt daher sowohl den sittlichen Abfall, das Weichen von dem rechten Wege aus, תוסיפו סרה (Jes. 1, 5), als auch das Aufhören einer Thätigkeit, מכת בלתי סרה. (Als Objekt einer Aussage bezeichnet es etwas völlig von der Wirklichkeit Entferntes, allen Grundes Entbehrendes. So Kap. 16, 16 von dem עד זומם כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה, worin Mackoth 5 a das völlig Unberechtigte der Zeugenaussage, die Nichtanwesenheit der Zeugen an dem Orte des angeblichen Vorganges ausgedrückt ist, שחסרה גופה של עדות. Ja, die Form חסרה scheint auf die Wurzel סרא, פרה faul sein, hinzuweisen, eine Bedeutung, die der Wurzel סור ebenfalls nicht ferne liegen würde. סר סבאם (Hosea 4, 18): ihr Trank ist abgestanden, faul geworden. Ganz speziell aber kommt דבר סרה על ד' oder אל ד' wie hier noch zweimal von dem Mißbrauch der Prophetie zur Lügenaussage im Namen Gottes vor, כי סרה דבר על ד' und כי סרה דברת אל ד' (Jirmja 28, 16 u. 29, 32). Aus beiden Stellen ist evident, daß in diesem Ausdruck סרה, nicht eben Abfall von Gott bedeuten und דבר סרה על ד' zum Abfall von Gott auffordern heißen könne. Abgesehen davon, daß sprachlich die Konstruktion mit על und אל nicht entsprechend wäre, so haben auch dort Chananja und Schemaja keineswegs zum Abfall von Gott aufgefordert. Sie haben vielmehr im Namen Gottes etwas verkündet, wozu ihnen von Gott der Auftrag nicht erteilt war, לא שלחתיו ד', אני לא שלחך lautet bei beiden der Vorwürf. Sie befanden sich Gott gegenüber ganz in der Stellung eines עד זומם, sie bezeugten etwas von Gott und waren doch gar nicht zur Bezeugung in dieser Sache berechtigt, weil an sie gar kein Gotteswort ergangen war.

7. כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶּן־אִמֶּךָ אוֹ־
בִנְךָ אוֹ־בִתֶּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ
רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ בַּסֵּתֶר לֵאמֹר
נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר
לֹא יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ:

8. מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם
הַקְּרֹבִים אֵלֶיךָ אוֹ הָרְחֹקִים מִמֶּךָּ
מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד־קְצֵה הָאָרֶץ:

9. לֹא־תֹאבֶה לּוֹ וְלֹא תִשְׁמַע אֵלָיו
וְלֹא־תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וְלֹא־תַחְמֹל
וְלֹא־תְכַסֶּה עָלָיו:

10. כִּי הָרֹג תַּהַרְגֶנּוּ יָדְךָ תִּהְיֶה־

7. Wenn dich dein Bruder verführen will, ein Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn, oder deine Tochter, oder das Weib deines Schoßes, oder dein Genosse, der dir deiner Seele gleich ist, im Geheimen: lasse uns gehen und andern Göttern dienen, von denen du nichts erfahren, du nicht und deine Eltern,

8. von den Göttern der Völker, die um euch sind, die dir nahe sind, oder die fern von dir sind, von Erdenende bis zum Erdenende:

9. so willige ihm nicht ein und höre nicht auf ihn, und nicht darf dein Auge Schonung über ihn hegen, und du darfst nicht Erbarmen und Verschweigen über ihn üben.

10. Vielmehr zur Hinrichtung mußt du ihn bringen, deine Hand soll die

---

להדיחך מן הדרך וגו׳: in dem Ausdruck מן הדרך wird Sanhedrin 90 a die Andeutung gefunden, daß in Beziehung auf ע״ז selbst הדרך אפילו מקצת auch schon die Aufforderung zur geringsten, blos momentanen Übertretung todesschuldig mache.

V. 7. כי יסיתך וגו׳ Das Gesetz hebt die innigsten Beziehungen, die Bande des Blutes, der Ehe und der Freundschaft hervor, zeigt eben damit, welchen Wert und welche Berechtigung es deren Einfluß auf Stimmung und Gesinnung der Gemüter zuerkennt, und will eben diesen berechtigsten und mächtigsten Banden gegenüber die Gottestreue sicherstellen. Kiduschin 80 b wird auf die besondere Hervorhebung בן אמך hingewiesen, um zu zeigen, wie das Gesetz ein vertrauliches Zusammenfinden der Söhne bei der Mutter voraussetzt. Denn von einer solchen intimen Vertraulichkeit, יחוד, ist hier die Rede: בסתר.

אשר לא ידעת kann schwerlich eine bloße Unbekanntschaft im allgemeinen bezeichnen sollen, heißt es doch im folgenden Verse ausdrücklich auch הקרובים אליך, womit doch auch ein Bekanntsein vorausgesetzt ist. Vielmehr glauben wir, daß hier und so auch oben V. 3, Kap. 11, 28 u. 13, 13, sowie Jirmija 7, 9 der schneidende Gegensatz zu allen Göttern des Heidentums hervorgehoben werden soll. Die Realität Gottes, des einzig Einen ist dir durch unmittelbare Thatsachen eigenster Erfahrung zur höchsten Evidenz der Überzeugung gebracht worden. Dein Wissen von Gott hat den höchsten Grad der Gewißheit, während für das Gottsein alles dessen, was sonst Menschenwahn göttlich verehrt, nicht eine einzige Thatsache dem verstehenden und vernehmenden Urteil gegeben ist, aus welchem der Menschengeist sein „Wissen" zu konstruieren hat.

V. 9. לא תאבה לו ולא תשמע אליו: der Verführung nicht in Wort und nicht in That Folge zu geben. ולא תחום עינך עליו (siehe zu 1. B. M. 45, 20): dich nicht durch den Wert, den die Persönlichkeit in deinen Augen hat, zur Schonung bestimmen lassen.

erste an ihm sein, ihn zu töten, und die Hand des ganzen Volkes zuletzt.

11. Du sollst ihn steinigen, so daß er stirbt; denn er hat es gewollt, dich von Gott, deinem Gotte, abzuführen, der dich aus dem Lande Mizrajim geführt, aus der Sklavenheimat.

12. Und ganz Jisrael sollen es hören und sich fürchten und nie mehr eine solche Schlechtigkeit in deiner Mitte verüben.

13. Wenn du in einer deiner Städte, welche Gott, dein Gott, dir dort zu wohnen giebt, höreſt:

בּוֹ בָרִאשׁוֹנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל־הָעָם בָּאַחֲרֹנָה׃

11. וְסָקַלְתּוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת כִּי בִקֵּשׁ לְהַדִּיחֲךָ מֵעַל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים׃

12. וְכָל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּן וְלֹא־יוֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ׃ ס

13. כִּי־תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם לֵאמֹר׃

V. 11. המוציאך וגו׳: alles, was du zu wissen brauchst, um Gott als Gott und als deinen Gott für immer unwandelbar anzuerkennen, ist dir durch יציאת מצרים gegeben.

וכל ישראל וגו׳. Das Verbrechen und seine Strafe sollen dem ganzen Volke zum Bewußtsein gebracht werden, כותבין ושולחין בכל המקומות איש פלוני נתחייב מיתה בב״ד. Nur bei vier Verbrechen ist die Veröffentlichung der Verurteilung zur allgemeinen Warnung Vorschrift: (Kap. 21, 21) ובן סורר ומורה (Kap. 13, 12) ארבעה צריכין הכרזה המסית. Bei וזקן ממרה (Kap. 17, 13) war sogar nach ר״ע die Strafvollziehung bis zum רגל zu verschieben, damit sie in größter Öffentlichkeit geschehe (Sanhedrin 89 a; — siehe ל״מ zu הל׳ ממרים 3, 8). Das Prinzip der Abschreckung ist daher keineswegs das Motiv der jüdischen Strafjustiz. Nur bei diesen vier Verbrechen giebt das Gesetz diesem Zwecke durch Veröffentlichung Folge.

VV. 13—19. Die beiden vorangegangenen Gesetze treten dem Einfluß des Prophetentums, der Verwandtschaft und Freundschaft entgegen, wenn deren Macht zur Verleitung zum Abfall von Gott mißbraucht werden sollte. Daran schließt sich nun endlich das Problem des Mißbrauchs sozialer Stellung zur Verführung eines staatsbürgerlichen Gemeinwesens zum Abfall von Gott, und zwar bespricht das Problem den Fall — nach der תוספתא war und wird ein solcher Fall nur Problem bleiben —, daß die Versuchung gelinge und der größere Teil eines städtischen Gemeinwesens zum Götzendienst verleitet worden. Ein solcher Fall riefe das ganze jüdische Staatsganze zur Rettung seiner gottangehörigen Integrität durch Vernichtung des staatlichen Gliedes auf, das eben durch diesen Abfall nicht nur ein Verbrechen gegen Gott, sondern einen Verrat an dem ersten Grundprinzip der Nation begangen hätte und eben damit, wie gleich von vornherein schon der Versuch bezeichnet wird, יצאו מקרבך, aus der nationalen Gesamtheit ausgetreten und als Feind dem jüdisch nationalen Ganzen gegenüber getreten wäre. Einem solchen zum Verräter an der heiligsten Sache des allgemeinen gewordenen Bürgerwesen gegenüber giebt das Gesetz dem Staate „das Schwert“ (V. 16), die „Verteidigungswaffe der Völker gegen ihre Feinde“ in die Hand, und spricht den Vernichtungsbann selbst über die Vermögensgüter der Hingerichteten, sowie die bleibende Zerstörung der Stadt aus, auf daß mit keinem durch solchen Verrat entweihten Gute auch nur der

14. יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי־בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת־יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יְדַעְתֶּם:

14. Hinausgetreten sind nichtswürdige Männer aus deiner Mitte und haben die Bewohner ihrer Stadt verführt, indem sie sagten: wir wollen gehen und anderen Göttern dienen, von denen ihr nichts wisset:

15. וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב

15. so sollst du forschen und ergründen und sorgfältig ausfragen; und ist es

---

Anhauch eines solchen Verrats in den Besitz anderer übergehe und der durch solchen Verrat entweihte Grund nie wieder Stätte zur Entfaltung eines jüdischen Menschendaseins werde. Darin unterscheidet sich das vom einzelnen begangene Verbrechen des Götzendienstes von dem zum Götzendienst gebrachten Gemeinwesen. Jenes, das Einzelverbrechen, verfällt der härteren סקילה-Strafe, die aber nur die Person des Verbrechers trifft, dessen Vermögen unangetastet auf die Erben übergehet. Dieses, das zum Götzentum abgefallene Gemeinwesen, wird nur mit dem Schwerte geahndet, aber auch das Vermögen verfällt der Vernichtung. זה חומר ביחידים מבמרובים שהיחידים בסקילה לפיכך ממונם פלט והמרובים בסייף לפיכך ממונם אבד (Sanhedrin 111 b). Hinsichtlich der persönlichen Strafbarkeit liegt der Gedanke nahe, daß eben in der verführerischen Gemeinsamkeit des Verbrechens ein Milderungsgrund für jeden Beteiligten liegen dürfte.

אשר וגו' נתן לך לשבת שם: es ist die „Nation", welcher jeder Wohnort im Lande angehört, die gleichsam in jedem Wohnorte wohnt, deren Gesamtcharakter und Gesamtaufgabe sich in jedem einzelnen Wohnorte ausgeprägt und angestrebt finden soll. Nur unter treuer Wahrung dieses Gesamtcharakters und dieser Gesamtaufgabe hat jeder kleinste Ort ein berechtigtes Dasein innerhalb des großen Ganzen.

V. 14. יצאו וגו' (siehe zu V. 13). אנשים: אין אנשים ולא נשים ולא קטנים, der Abfall wird nur dann als Verbrechen eines Gemeinwesens beurteilt, wenn die Verführung dazu durch eine Instanz geschehen, die sonst zum Einfluß in dem bürgerlichen Kreise berechtigt ist, also von mindestens zweien Männern, die demselben städtischen Gemeinwesen angehören, אנשים פחות משנים, יושבי עירם ולא יושבי עיר אחרת, sonst wird das Verbrechen als nur von so und so vielen einzelnen verübt geachtet (Sanhedrin 111 b). — בני בליעל (daselbst), also: בְּלִי עַל, die keinen über sich anerkennen, die die Oberhoheit Gottes von sich abgeworfen haben. Der Form nach würde man es als בְּלִי יַעַל auffassen, was keine Zukunft hat, keines Emporkommens, Entwickelns, Gedeihens würdig ist. Da בליעל mit wenigen Ausnahmen mit vorangehendem stat. constr. verbunden ist, so ist es jedenfalls Substantiv und daher: das Zügellose, Freche; oder: das Zukunftlose, Nichtswürdige; oder: die Frechheit, Nichtswürdigkeit.

וידיחו, נדח, das verstärkte נדה, welches die Entfernung, und zwar vorzugsweise eine persönliche Entfernung, davon נדח die völlige räumliche Trennung, und הדיח die gelungene Verführung zum Abfall. סוה hingegen, die Wurzel von יסיתך (V. 7) verwandt mit סור, זור, צור ist der Versuch der Verführung, das listige Umgarnen, um jemanden für einen Zweck zu gewinnen. לאמר: ihre verführenden Reden müssen durch Zeugen konstatiert sein, שצריכים עדים והתראה (daselbst).

V. 15. ודרשת וחקרת וגו'. Die dem Gerichte der Anklage gegenüber obliegende Pflicht, die hier in den Sätzen: ודרשת וחקרת ושאלת היטב ausgesprochen ist, lautet auch Kap. 17, 4 bei der Anklage des Einzel-ע"ז-Verbrechens: ודרשת היטב, und ebenso Kap. 19, 18

וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּךָ׃

dann Wahrheit, ist begründet die Aussage, es ist geschehen diese Verworfenheit in deiner Mitte:

16. הַכֵּה תַכֶּה אֶת־יוֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי־חָרֶב הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּהּ וְאֶת־בְּהֶמְתָּהּ לְפִי־חָרֶב׃

16. dann sollst du mit der Schärfe des Schwertes die Bewohner jener Stadt schlagen, sollst sie und alles, was in ihr ist, und ihr Vieh mit der Schärfe des Schwertes als bannverfallen vernichten.

---

bei ודרשו השופטים היטב: ערים זוממים, und ist damit die דרישה וחקירה, das Ausforschen der Zeugen, auf deren Aussage nach dem jüdischen Kriminalprozeß eine Anklage ausschließlich beruht, als die unerläßlich erste Aufgabe des Gerichtes gegeben. Die Halacha (Sanhedrin 40 a) unterscheidet dabei חקירות und בדיקות. חקירות: solche Fragen, deren Beantwortung so wesentlich ist, daß, wenn auch nur einer der Zeugen hinsichtlich einer derselben seine Unkenntnis, אינו יודע, erklärt, עדותן בטילה, das ganze Zeugnis und mit ihm die darauf beruhende Anklage nichtig wird; und בדיקות: solche Fragen, deren Beantwortung nicht unumgänglich ist, ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעין, und die nur dann Zeugnis und Anklage aufheben, wenn sie von den Zeugen widersprechend beantwortet werden, אחד חקירה ואחד בדיקה בזמן שמכחישין זה את זה עדותן בטילה (daselbst). Unter חקירות gehören nach aller Auffassung die sieben Zeit und Ort des bezeugten Vorganges präzisierenden Fragen: באיזו שבוע באיזו שנה, באיזו חדש בכמה בחדש באיזה יום באיזו שעה באיזה מקום, in welcher Schemita, in welchem Jahr der Periode, in welchem Monat, an welchem Monatstage, an welchem Wochentage, zu welcher Stunde des Tages und an welchem Orte. (Wir bemerken in Parenthese, daß unter der Herrschaft dieses Gesetzes der Verkaufswert aller Grundstücke von den bereits abgelaufenen und noch bevorstehenden Jahren bis zum Jobel und ebenso die besondere Zehntpflicht, ob מעשר עני oder מעשר שני von der Jahreszahl in der Schemitaperiode bedingt ist, und somit die Kenntnis dieser Zeitbestimmungen als allgemein geläufig vorauszusetzen war; siehe 3. B. M. 25, 15 und 5. B. M. 14, 28). Von der genauen Präzisierung der Zeit und des Ortes ist die allererste Vorbedingung jeder Zeugenschaft, die Konstatierung der Anwesenheit der Zeugen an dem Orte und in dem Momente des Vorganges abhängig. Ein durch Zeugen konstatiertes Alibi der Zeugen hebt nicht nur die Gültigkeit ihres Zeugnisses auf, sondern unterwirft sie als עדים זוממים derselben Strafe und denselben Nachteilen, die sie durch ihre erlogene Zeugenschaft über den von ihnen Angeklagten oder Bezeugten hatten herbeiführen wollen (siehe daselbst 19, 19). Jedes Zeugnis hat aber nur dann Geltung, wenn es unter der Gefahr und Möglichkeit der Alibibeinzichtung abgelegt worden, עדות שאתה יכול להזימה. Fehlt daher ein Moment der Zeit- und Ortbestimmung, so entfällt diese Möglichkeit und mit ihr die Gültigkeit des Zeugnisses. Diese שבע חקירות, obgleich sie nur das Formale Zeit und Ort des Vorganges, betreffen, gehören gleichwohl aus dem angeführten Grunde ganz entschieden zu denen, deren Beantwortung unerläßlich ist und deren אינו יודע das ganze Zeugnis aufheben. Fragen, die sich auf unwesentliche Nebenumstände beziehen und gleichwohl bis auf das an sich Gleichgültigste sich erstrecken können, ja, sollen, um die Wahrhaftigkeit der Zeugen durch die verschiedensten Querfragen zu erproben, — מסיעין את העדים ממקום למקום (daselbst 32 b) — heißen בדיקות: Ausfragungen, deren widersprechende Beantwortung, הכחשה, nicht aber deren Nicht-

17. וְאֶת־כָּל־שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל־תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת־הָעִיר וְאֶת־כָּל־שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד׃

17. Sollst alle ihre Beute auf ihren Markt zusammenhäufen und die Stadt samt ihrer ganzen Beute um Gottes, deines Gottes, willen völlig im Feuer verbrennen; sie soll ein ewiger Schutthaufe bleiben, soll nicht wieder aufgebaut werden.

18. וְלֹא־יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב יְהוָה מֵחֲרוֹן

18. Es soll an deiner Hand nicht das Geringste von dem Banne kleben

---

beantwortung, איני יודע, das Zeugnis aufhebt. Es scheint, daß רמב"ם die Fragen: מכירים אתם אותו התריתם בו העובד ע"ז את מי עבד ובמה עבד, die in der Mischna (daselbst 40 a) unmittelbar auf die שבע חקירות folgen, ihrem gesetzlichen Werte nach mit zu diesen zählt. Bilden sie doch auch so sehr den eigentlichen Thatbestand der Anklage, daß sich ein Aufrechthalten derselben bei einem איני יודע schwer denken läßt (vergl. הל' עדות zu ל"ם 1, 4). Nach ראב"ע, רש"י und andern würde jedoch die Nichtbeantwortung dieser Fragen, von denen die Möglichkeit der הזמה nicht berührt wird, den Bestand des Zeugnisses nicht alterieren und zu den בדיקות zu zählen sein.

Legen wir die Auffassung des רמב"ם zu Grunde, der zufolge es drei Kategorien gäbe, sachliche und formale חקירות mit bedingender Beantwortungskraft, und minderwesentliche Ausfragungen, בדיקות, bei denen nur eine widersprechende Beantwortung den Bestand des Zeugnisses und der Anklage erschüttert, so stellt sich unser Text dieser Auffassung völlig konform.

Es heißt: ודרשת וחקרת ושאלת היטב. Nun ist דרש wesentlich das Suchen eines Gegenstandes, דרשה צמר (3. B. M. 10, 16), ואת שעיר החטאת דרש דרש (Prov. 31, 13), ופשתים ודרשתי את צאני מידם (Ezech. 34, 10) u. ſ. In Beziehung auf einen Vorgang und eine darauf bezügliche Aussage ist es daher zunächst das Erforschen des „Was" der Aussage und des durch sie konstatierten Vorgangs, es ist die Frage nach dem „Inhalt" der Aussage und dem „Thatbestand" des Vorgangs, somit offenbar das Erforschen der „realen Umstände", die die species facti ausmachen, eben jene Fragen, die רמב"ם mit zu den חקירות zählt, die somit die דרישה unseres Textes ausmachen würden. חקר ist aber wesentlich das Aufsuchen des Verborgenen, das Forschen nach dem Grunde, worauf etwas beruht. Dieses ist aber nichts anderes, als die von der Anwesenheit der Zeugen bedingte Wahrnehmung, die allein zur Zeugenaussage berechtigt, somit eben die שבע חקירות, die Zeit und Ort präzis suchenden Fragen, welche somit die חקירה unseres Textes verlangen würde. Außerdem giebt es aber noch Ausfragungen mannigfachster Art, die an sich minder wesentliche, ja völlig unwesentliche Umstände betreffen können, deren übereinstimmende oder nicht übereinstimmende Beantwortung die Wahrhaftigkeit der Zeugenaussage bestärken oder erschüttern, die בדיקות, welche unser Text unter שאלה, den allgemeinen Begriff der Ausfragung fassen würde. Das היטב dürfte sich auf alle drei beziehen.

אמת, והנה אמת נכון הדבר: die Wahrheit des objektiven Thatbestandes, נכון: die durch keine הזמה erschütterte Begründung der Aussage, jenes die reale, dieses die formale Wahrheit.

V. 18. נתן לך רחמים ל־, ונתן לך רחמים וגו׳ kommt nicht in dem Sinne vor, in welchem wir „jemandem Erbarmen schenken" verstehen würden, wo der Erbarmen Schenkende der Erbarmen Übende, und überhaupt Erbarmen schenken gleichbedeutend mit Sicherbarmen

אַפּוֹ וְנָתַן־לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ׃

19. כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ ס

יד רביעי. 1. בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא־תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת׃

bleiben, damit Gott von dem Erglühen seines Zürnens zurückkehre, dir Erbarmen gewähre, dich mit Barmherzigkeit liebe und dich vermehre, wie er deinen Vätern zugeschworen,

19. wenn du der Stimme Gottes, deines Gottes, gehorchest, alle seine Gebote, die ich dir heute gebiete, zu hüten, das zu thun, was das Gerade ist in den Augen Gottes, deines Gottes.

Kap. 14. V. 1. Söhne seid ihr Gott, eurem Gotte: zerschneidet euch nicht und bringet keine Glatzstelle an zwischen euren Augen um einen Toten.

---

wäre. יתן לכם רחמים וגו׳ (1. B. M. 43, 14), ואתן לכם רחמים (Jirmija 42, 12) heißt in beiden Stellen: machen, fügen, daß ein anderer, Josef, der babylonische König, sich eurer erbarme. Auch לא שמח להם רחמים (Jesaia 47, 6) wirft der Macht der Chaldäer vor, daß sie nicht eine erbarmungsvolle Behandlung der Gefangenen zum Gesetz gemacht. Auch hier dürfte es in gleichem Sinne heißen: nachdem du die letzte Spur von dem Verbrechen und den Verbrechern weggetilgt, wird Gott es dir wieder zulassen, daß du Erbarmen übest, während du in Behandlung der עיר הנדחת dem רחמים keine Stimme einräumen durftest. Die den אנשי עיר הנדחת gegenüber zu übende Strenge soll die Milde, die deinen Grundcharakter bilden soll, nicht alterieren. Nach vollbrachtem nationalen Gericht läßt dich Gott wieder zu deiner angestammten normalen Milde zurückkehren, läßt dich Erbarmen üben, auf daß du seines Erbarmens würdig bleibst. So auch die Weisen (Sabbat 151 b) ונתן לך רחמים ורחמך והרבך כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים וכל שאינו מרחם על הבריות אין מרחמין עליו מן השמים, und Jebamoth 79 a: שלשה סימנים יש באומה זו הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים רחמנים דכתיב ונתן לך רחמים ורחמך und Beza 32 b: ונתן לך רחמים ורחמך כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו.

Kap. 14. V. 1. Das vorige Kapitel hatte den mißbräuchlichen Einfluß zum Gegenstande, den durch Geist oder soziale Stellung hervorragende Persönlichkeiten, נביא ומריחי עיר נדחת, oder durch Verwandtschaft und Freundschaft uns teure Personen auf unsere Gottestreue üben könnten. Geist, soziale Stellung, Verwandtschaft und Freundschaft — das ist die Summe dieses Kapitels — sollen für uns nicht vorhanden sein, sobald sie sich zu Werkzeugen des Abfalls von Gott uns gegenüber gestalten. Daran knüpfen sich in innigstem Zusammenhange die hier am Eingange des neuen Kapitels stehenden Gesetze, die wesentlich im 3. Buche (Kap. 19, 27. 28 u. 21, 5) gegeben sind, hier aber wegen ihrer erhöhten Bedeutung für die bevorstehende Vereinzelung des Volkes zur Wiederholung kommen. Wir haben schon im 3. Buche a. a. O. bemerkt, wie das שריטה וקרחה למת-Verbot die aus der unmittelbaren Gottesbörigkeit eines jeden einzelnen fließende Selbstschätzung einer jeden, auch der teuersten und zu verehrendsten Persönlichkeit eines andern gegenüber aufrecht halten soll. Keine Persönlichkeit darf uns so fesseln, so ganz in sich aufgehen lassen, daß bei deren Wegfall wir gleichsam ihr unsere Persönlichkeit als nunmehr wertlos nachwerfen dürften, wie dies das bleibende Schnitt- oder Glatz-

2. כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ וּבְךָ בָּחַר יְהוָה לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה: ס

2. Denn eine heilige Nation bist du Gott, deinem Gotte, und dich hat Gott erwählt, ihm zu einer ausschließlich ihm gehörenden Nation zu werden aus allen Nationen, die auf dem Erdboden hin sich befinden.

---

mal an unserem Körper zum Ausdruck bringen sollte. Im Vorhergehenden war nun die Gefahr gezeichnet, welcher eine maßlose Hingebung an uns Liebe und Achtung einflößende Persönlichkeiten selbst unser höchstes Verhältnis zu Gott aussetzen könnte, eine Gefahr, die um so leichter eintreten könnte, je mehr in der bevorstehenden Vereinzelung des Volkes kleine und kleinste, vom Centraleinfluß entfernte Kreise durch Geist und Stellung imponierenden Menschen einen um so mächtigeren Einfluß gestatten könnten. Mit tiefer Bedeutsamkeit wiederholt daher das Gesetz שריטה- und קרחה-Verbote, die selbst den teuersten Wesen gegenüber die eigene Wertschätzung aufrechthalten wollen und durch alle Schichten des Volkes das große Wort hindurch dringen lassen: בנים אתם לד' אלקיכם, in allererster Linie seid ihr Gott verwandt, und das Band, das euch mit eurem Gotte verknüpft, geht allen anderen Banden, die Herz und Geister mit Geistern verknüpfen, voran (siehe zu 3. B. M. 19, 28).

Makkoth 21 a (und so auch Jebamoth 13 b) wird zwar das למת unseres Textes auch auf לא תתגודדו bezogen, es wird dort jedoch, mit Hinblick auf Kön. I, 8 ויהגודו כמשפטם, auch eine גדידה לע"ז, als eine allgemeine heidnischen Gottheiten zugewandte Kulthandlung besprochen, deren Bedeutung wir bereits zu 3. B. M. 19, 28 im Zusammenhange mit גדידה למת behandelt.

V. 2. כי עם קדוש אתה וגו' nicht קדוש וגו' in ihrer Einheit nach außen, sondern עם קדוש eins in ihrer inneren vielgliedrigen sozialen Gestaltung, jedes Glied dieses Gott hörigen Volksvereines gleich heilig, gleich unmittelbar zu Gott stehend, und eben diese ausschließliche Gotteshörigkeit eines Menschenvereins und der Aufbau eines ganzen sozialen Volkslebens auf der Basis dieser ausschließlichen Gotteshörigkeit, ist eben die Bestimmung, für welche Gott dich erwählte. סגלה (siehe 2. B. M. 19, 5).

Jebamoth 13 b u. 14 a wird das Verbot לא תתגודדו, machet keine Schnitte in euren Körper, auch auf den Nationalkörper bezogen und daran die Lehre gelehrt: לא תעשו אגודות אגודות, auf dem Boden der Gesetzerfüllung die Einheit zu erhalten und Differenzen in Lehren und Entscheidungen nach dem Gesetze nicht zum Auseinandergehen in verschiedene Gemeinschaften, nicht zu „Spaltungen" führen zu lassen. In der That heißt ja auch ein gesonderter Haufe, eine detachirte Heeresabteilung: גדוד und לא תתגודדו kann ebensowohl heißen: sondert, teilt euch nicht in Parteien, Gruppen.

Wäre doch, wenn unsere Auffassung hinsichtlich der פ"א-Wurzeln richtig ist, אגד selbst nichts anderes als גד א: zu einer besonderen Einheit sondern. Das Zeitwort sich in Haufen sammeln, in gesondertem Haufen auftreten, kommt nur im Kal von גוד oder גדד vor: יגוד עקב, גדוד יגודנו (1. B. M. 49, 19) und יגדו על נפש צדיק (Ps. 94, 21). Darauf beruht, wie uns scheint (Jebamoth 13 b), die Bemerkung: א"כ לימא קרא לא תגודו und glauben wir לא תגודו, oder לא תגדו lesen zu müssen. Um blos die Parteiung zu verbieten, hätte לא הגודו genügt.

Demnach wäre hier zugleich die Mahnung gegeben, durch Meinungsdifferenzen in Gesetzesauffassungen und Folgerungen aus dem Gesetze keine Spaltungen innerhalb eines einheitlichen Gemeinwesens entstehen zu lassen, daß sich nicht ein Teil desselben um die Vertreter der einen Ansicht und ein anderer Teil um die Vertreter der anderen Ansicht

gruppieren, כגון ב"ד בעיר אחת פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, und dadurch die אגודה אחת des einheitlichen Gemeinwesens zu אגודות אגודות werde; vielmehr sollen alle derartigen Meinungsverschiedenheiten auf Grund der von dem Gesetze selbst für solche Fälle getroffenen Entscheidungsregeln zum Austrag gebracht und die Einheit der Gesetzespraxis erhalten werden, soweit dieselbe durch das Gesetz normiert ist.

Unter Verwirklichung der von diesem Gesetze geschaffenen Institutionen war im großen Ganzen für eine übereinstimmende Einheit der Gesetzespraxis gesorgt. Durch die Kap. 17, 18 f. eingesetzte oberste Gesetzesautorität war, wie wir dort zu entwickeln haben werden, eine endgültige Austragung einer jeden Meinungsdifferenz hinsichtlich der Interpretation oder Folgerung aus dem Gesetze gegeben. In der That war auch über zwölfhundert Jahre, bis in die ersten Jahrhunderte des zweiten Tempels, eine völlige Übereinstimmung in der Gesetzespraxis erhalten. Eine einzige Differenz war unausgetragen, und diese betraf nur die Tragweite einer rabbinischen Präventivbestimmung: משחמש בבעלי חיים für die Ausübung der סמיכה=Mizwa am י"ט (siehe Chagiga 16 a u. b). Selbst Hillel und Schamai differierten nur hinsichtlich dreier Momente, wovon nur eines eine gesetzliche Maßbestimmung betraf, die beiden anderen aber ebenfalls nur auf rabbinische Präventivbestimmungen sich bezogen (siehe Sabbat 15 a). Erst als in den Zeiten ihrer Schüler mit den politischen Wirren Klarheit und Muße den Jüngern der Gesetzeswissenschaft schwand, und mit dem Hereinbruch der Katastrophe des staatlichen Untergangs Druck und Verfolgung und Zerstreuung den Zusammenhang von Jüngern mit den Meistern der Wissenschaft, den Zusammenhang zerstreuter Gemeinden mit dem Centrum des nationalen Lebens unterbrachen, erst da mußten naturgemäß unausgetragene Zweifel und Meinungsverschiedenheiten in Überlieferung und Auslegung des Überlieferten, und ebensomit auch örtliche Verschiedenheit der Gesetzespraxis entstehen, Zustände, die erst wieder durch die Wirksamkeit des R. Jehudi Hanaßi durch Sammlung, Sichtung, Austragung der vorhandenen Überlieferungs- und Meinungsverschiedenheiten und halachische Fixierung der Resultate in der Mischna ebenso einer Einheit entgegengeführt wurden, wie 250 Jahre später Rabina und R. Aschi dasselbe Werk der Einheit in der Gesetzespraxis bei der inzwischen noch größer gewordenen Trennung und Zerstreuung der Gemeinden und einzelnen in der Redaktion der Gemara zur Vollendung brachten. Für solche Zeiten des Mangels an einer jede Differenz austragenden obersten nationalen Gesetzesautorität, in welchen örtliche Verschiedenheiten der Gesetzespraxis unvermeidlich, oder wie ממרים רמב"ם הל' 1, 5 hinzufügt, auch während der Existenz derselben bis Einholung und Eingang ihrer Entscheidung, ist vor allem das לא תעשו, לא תתגודדו אגודות אגודות gesagt und verlangt, daß innerhalb eines einheitlichen Gemeinwesens ב"ד בעיר אחת — nach רמב"ם הל' ע"ז 12, 4 Auffassung selbst zweier Gemeinwesen eines Ortes, ב' בתי בעיר אחת (siehe jedoch כ"מ und ל"מ daselbst) — jede Meinungsdifferenz hinsichtlich der Handhabung des Gesetzes nach dem für Gesetzeszweifel bestehenden Normativ zum Austrag gebracht und so einer größeren Zerfällung der Gesetzesverwirklichung vorgebeugt werde.

Erwägen wir, wie alle die vorangegangenen Gesetze die Nachteile zum Gegenstande hatten, welche aus dem überwiegenden Einflusse einzelner Persönlichkeiten inmitten ihrer nächsten Kreise entstehen können; erwägen wir, daß, wie wir glauben, das גדירה ושריטה לנפש=Verbot, eben einer ungerechtfertigten Überschätzung einzelner Persönlichkeiten entgegentreten soll; erwägen wir endlich, daß die אגודות אגודות, vor deren Entstehung die andere Auffassung des לא תתגודדו warnen soll, größtenteils durch Parteiergreifung für die eine und die andere zweier differierenden Persönlichkeiten ins Leben treten: so, glauben wir, dürfte sich der tiefe innige Zusammenhang begreifen lassen, in welchem die beiden gleichzeitig aus לא תתגודדו resultierenden Verbote zu einander stehen.

3. לֹא תֹאכַל כָּל־תּוֹעֵבָה׃ — 3. Du sollst nicht zu Verabscheuendes essen.

V. 3. לא תאכל וגו׳. Die vorangehenden Gesetze gravitieren alle in dem einen zuletzt hervorgehobenen Gedanken der unveräußerlichen Dignität einer jeden Einzelpersönlichkeit und deren unmittelbaren göttlichen Stellung und Bestimmung, aus welcher erst die zusammengegliederte gottheilige Volksgesellschaft hervorgeht.

Im Anschluß an diesen Gedanken und von ihm aus folgt nun eine Fortsetzung der eben mit den erwähnten Gesetzen (V. 19, Kap. 12 f.) unterbrochenen Speisegesetze, die ja wegen der mit der bevorstehenden Dezentralisation eintretenden בשר תאוה-Gestattung ihre geeignete Stelle in dem Volkskompendium der Gesetze zu finden hatten. Ausführlich waren sie ja bereits (3. B. M. Kap. 11) im Zusammenhange mit den Gesetzen der Heiligung und Wahrung der sittlichen, geistigen und sinnlichen Lauterkeit niedergelegt. Entsprechend der volkstümlichen Bestimmung dieses Kompendiums, genügt hier nicht die theoretische Angabe der die Genußerlaubnis bedingenden Merkmale, sondern es werden Verse 4 und 5 die zum Genuß erlaubten zehn Säugetierarten ausdrücklich genannt, denen gegenüber die Kenntnis der Merkmale nur theoretische Bedeutung hat (siehe מאכלות אסורות רמב״ם 1, 8). Es werden überhaupt nur die größeren Tiergattungen besprochen, aus welchen gemeinhin Tiere zur Nahrung genommen werden, bei welcher Gelegenheit denn auch unter den Vögeln einige wie ראה und איה (V. 3) aufgeführt werden, für welche zwei abweichende Benennungen im Umlauf waren. Die niederen Kriechtiere jedoch, die ja ohnehin nicht zum Genuß genommen werden, ja deren Genuß gescheut wird, werden unter den allgemeinen Ausspruch לא תאכל כל תועבה mitbegriffen. (Daraus dürfte sich der Satz Jeruschalmi Sabbat IX, 1 erklären: כתיב תועבה בשרצים. לא תאכל כל תועבה. שרצים sind jedoch gerade hier nicht genannt. Allein eben deshalb sind sie zunächst unter den allgemeinen Kanon: לא תאכל כל תועבה begriffen.)

לא תאכל כל תועבה, die Tragweite dieses Satzes ist nicht ganz sicher. Wie das soeben angeführte Citat aus dem Jeruschalmi erweist, sind eben die verbotenen Speisen, deren wiederholter Ausspruch damit eingeleitet wäre, der Gegenstand desselben. Dafür spricht ja auch am natürlichsten die Stellung dieses Satzes am Anfange des מאכלות אסורות-Kapitels. Die verbotenen Tierspeisen wären damit als תועבה, als solche bezeichnet, deren Genuß unserem Wesen eine unserer sittlichen Natur und Bestimmung entgegengesetzte, darum von uns „zu verabscheuende" Richtung bringen würde, analog dem Ausdruck שקץ in dem entsprechenden Kapitel 11 des 3. Buches, und würde sich dieser Begriff dem in den vorangehenden Gesetzen vorherrschenden Gedanken von der unmittelbar gottnahen Beziehung eines jeden Einzelwesens der jüdischen Gesamtheit vollständig anfügen. Schließt doch dieses Kapitel ganz mit demselben Motive כי עם קדוש אתה לה׳ אלקיך, welches auch in V. 2 den Schlußgedanken der vorangehenden Gesetzesgruppe bildete.

Allein weder im Sifri noch im Babli wird einer Beziehung dieses Satzes auf die hier folgenden Speisegesetze erwähnt. ג״ר״מ Lehre 66 a. מנין לכל איסורין שבתורה שמצטרפין זה עם זה שנא׳ לא תאכל כל תועבה כל שהיעבתי לך הרי היא בבל תאכל ist nicht als Halacha rezipiert (siehe רמב״ם מאכלות אסורות 4, 16). Nur רב אשי (Chulin 114 b) findet darin das Genußverbot des בשר בחלב, von dem der Wortlaut des Gesetzes nur das Verbot des Kochens enthält: מנין לבשר בחלב שאסור באכילה שנאמר לא תאכל כל תועבה כל שהיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, d. i. alles, dessen Herstellung dir verpönt ist, ist auch zum Genusse dir verboten. Nach allgemeinster Annahme ist aber der איסור אכילה für בשר בחלב in dem dreimaligen Ausspruch des

4. זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים:
5. אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְרִישׁן וּתְאוֹ וָזֶמֶר:

4. Dies ist das Vieh, das ihr essen dürft: Ochs, Schaflamm und Ziegenlamm,
5. Reh, Hirsch und Jachmur, Acko, Dischon, Theo und Semer.

בישול-Verbotes niedergelegt (Chulin 111 b), und wenn (daselbst 115 a) eine jede sonstige Anwendung des Satzes כל שהיעבתי לך וגו' zurückgewiesen, so entfiele dem Kanon: כל שהיעבתי לך וגו' der gesetzliche Gegenstand. Die von Raschi im Kommentar aus dem Sifri gegebene Erläuterung כגון צרם אזן בכור וגו' ist, wie schon הל' מלמ' zu בכורות 4, 1 erwähnt, nicht der (Bechoroth 34 a u. b) rezipierten Halacha gemäß, derzufolge der איסור אכילה nur קנס דרבנן wäre. Eine andere Auffassung im Sifri בפסולי המוקדשים, nimmt allerdings רמב"ם פסולי המוקדשים 18, 3 auf und führt darauf den איסור מלקות und für אכילה aller קדשים שנפסלו zurück; allein, so weit unsere Einsicht reicht, beruht dieser איסור nach Mackoth 18 b auf dem Satze: לא יאכל כי קדש הוא כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו, ein Satz, den auffallender Weise רמב"ם selbst הל' פגול 10 für נותר und anführt, der aber in seiner Allgemeinheit, כל שבקדש פסול, alle פסולי המוקדשין in sich zu begreifen scheint (siehe תוספו' Mackoth 18 b) וצ"ע.

Wir glauben nach allem dem, daß die vom Jeruschalmi zitierte Beziehung unseres Textes auf die folgenden מאכלות אסורות von allen unbestritten bleiben dürfte und die erwähnten verschiedenen Beziehungen auf andere gesetzliche Verhältnisse nur in dem generalisierenden כל תועבה, haben gefunden werden sollen. Daß aber gleichwohl ein לאו für בהמות טמאות (שמיני) ספרא im als גלוי מלתא durch ק"ו gesucht, und nicht im direkten Verbotausspruch unseres Textes gefunden wird, dürfte sich vielleicht aus dem Umstande erklären, daß dann לאו שבכללות als לא תאכל כל תועבה nicht מלקות-schuldig machte, wogegen jedoch תוספו', 66 a. ע"ז ד"ה כל שהיעבתי. וכל זה צע"ע.

V. 4. זאת הבהמה וגו' איל וגו'. Wir haben bereits zu 3. B. M. 11, 2 angemerkt, wie dadurch, daß bei den Speisegesetzen בהמה und חיה בכלל בהמה begriffen wird, beide Ausdrücke, ihrer engeren Bedeutung entkleidet, eine Bezeichnung der Eigentümlichkeiten werden, welche die Genußerlaubnis von Tieren bedingen. Sie müssen ihrer Beschaffenheit nach חיה sein, ihre Lebensintegrität muß unangegriffen sein und ihre Natur muß sie als בהמה charakterisieren, ihrer Charakterrichtung nach muß das Tierische in ihnen sich dem Menschlichen im Menschen gefügig unterordnen. Es ist demnach vollkommen entsprechend, daß eben hier, wo die Speisegesetze von dem Gesichtspunkte der einem jeden innewohnenden göttlichen Dignität der Bestimmung aufgeführt werden, das Merkmal „בהמה" an der Spitze steht. — שור שה כשבים ושה עזים. Es heißt nicht כבש ועז, sondern שה כשבים ושה עזים, um darin die Lehre niederzulegen, daß hinsichtlich der Genußerlaubnis der Charakter der Abstammung, und zwar des Muttertieres, entscheidend ist, selbst wenn das Junge nicht die Merkmale der Reinheit hat, nach dem Kanon: היוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור (Bechoroth 5 b und 7 a אליבא דר' אליעזר; — vergl. zu 3. B. M. 11, 4).

V. 5. איל וגו'. Wie bereits oben bemerkt, ist die Verse 4 und 5 gegebene Aufzählung der reinen Säugetiere erschöpfend. Es giebt deren nicht mehr, als die hier genannten zehn Arten (Chulin 80 a), davon gehören die drei V. 4 enthaltenen der Klasse בהמה an, deren Chelew untersagt ist, die V. 5 genannten zu Klasse חיה, deren Chelew erlaubt und deren Blut כסוי-pflichtig ist (siehe 3. B. M. 7, 25 u. 17, 13). Hinsichtlich

6. וְכָל־בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה
וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת
גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ׃
7. אַךְ אֶת־זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי
הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה הַשְּׁסוּעָה
אֶת־הַגָּמָל וְאֶת־הָאַרְנֶבֶת וְאֶת־הַשָּׁפָן
כִּי־מַעֲלֵה גֵרָה הֵמָּה וּפַרְסָה לֹא
הִפְרִיסוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם׃
8. וְאֶת־הַחֲזִיר כִּי־מַפְרִיס פַּרְסָה
הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם
מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבִנְבֵלָתָם לֹא
תִגָּעוּ׃ ס
9. אֶת־זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר
בַּמָּיִם כֹּל אֲשֶׁר־לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת
תֹּאכֵלוּ׃
10. וְכֹל אֲשֶׁר אֵין־לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת
לֹא תֹאכֵלוּ טָמֵא הוּא לָכֶם׃ ס
11. כָּל־צִפּוֹר טְהֹרָה תֹּאכֵלוּ׃

6. Und jedes Vieh, das einen Huf bildet und ihn ganz durchspaltet zu zwei Hufen und zugleich wiederkauend ist unter dem Viehe, das dürft ihr essen.

7. Jedoch dies dürft ihr nicht essen von den Wiederkäuern und den also Behuften, das Gespaltene, das Kameel, den Hasen und das Kaninchen; denn Wiederkäuer sind sie, aber einen Huf haben sie nicht gebildet, unrein sind sie euch.

8. Und das Schwein, denn Hufe bildend ist es, aber nicht wiederkauend, unrein ist es euch; von ihrem Fleische sollt ihr nicht essen und ihr Aas nicht berühren.

9. Dies dürft ihr essen von allem, was im Wasser ist; alles, was Flossen und Schuppen hat, dürft ihr essen.

10. Alles aber, was nicht Flossen und Schuppen hat, dürft ihr nicht essen, unrein ist es euch.

11. Jeden reinen Vogel dürft ihr essen.

---

des תאו steht jedoch die Überlieferung nicht fest, ob es zu בהמה oder חיה zu rechnen wäre (Chulin daselbst).

VV. 6—8 (siehe zu 3. B. M. Kap. 11, 3—8). השסועה ist nach Chulin 60 b ein Tier mit doppeltem Rückgrat, und wird Nidda 24 a darüber verhandelt, ob ein solches Tier nur als Mißgeburt oder als wirklich existierend vorkommt.

VV. 9 u. 10 (siehe zu 3. B. M. 11, 9—12).

V. 11. כל צפור טהורה וגו׳. Chulin 63 b ist die Lehre gegeben, daß man für die Praxis hinsichtlich der zum Genuß erlaubten Vögel sich an die örtliche Überlieferung zu halten habe, עוף טהור נאכל במסורה (siehe zu 3. B. M. 11, 13—19). Es scheint uns nicht unmöglich, daß, verglichen mit V. 4 u. 5., hier eben diese Richtschnur für die Praxis gegeben sei. Die zum Genuß erlaubten Säugetiere konnten für den praktischen Zweck durch Nennung hinreichend kenntlich gemacht werden; die Zahl ihrer Arten ist eine beschränkte. Allein die Arten der reinen Vögel sind so großer Zahl, daß es dem Gesetze kürzer war, die vierundzwanzig Arten der unreinen aufzuzählen (Chulin 63 b); für die populäre Praxis giebt daher das Gesetz die Weisung, sich an begründete Überlieferung zu halten (siehe zu 3. B. M. 11, 13—19). Kidduschin 57 a wird aus כל צפור וגו׳ gelehrt, daß משולחת מצורע טהרת, der bei lebend fortgeschickte Vogel, מוהר באכילה sei (siehe 3. B. M. 14, 7).

12. וְזֶה אֲשֶׁר לֹא־תֹאכְלוּ מֵהֶם הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעָזְנִיָּה׃
13. וְהָרָאָה וְאֶת־הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ׃
14. וְאֵת כָּל־עֹרֵב לְמִינוֹ׃
15. וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת־הַתַּחְמָס וְאֶת־הַשָּׁחַף וְאֶת־הַנֵּץ לְמִינֵהוּ׃
16. אֶת־הַכּוס וְאֶת־הַיַּנְשׁוּף וְהַתִּנְשֶׁמֶת׃
17. וְהַקָּאָת וְאֶת־הָרָחָמָה וְאֶת־הַשָּׁלָךְ׃
18. וְהַחֲסִידָה וְהָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְהַדּוּכִיפַת וְהָעֲטַלֵּף׃
19. וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף טָמֵא הוּא לָכֶם לֹא יֵאָכֵלוּ׃
20. כָּל־עוֹף טָהוֹר תֹּאכֵלוּ׃
21. לֹא־תֹאכְלוּ כָּל־נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר־בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא־תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ׃ פ

12. Dies aber iſts, von denen ihr nicht eſſen dürft: den Neſcher, den Pereß und die Osnia;
13. die Raa, die Aja und die Daja nach ihrer Art;
14. jeden Oreb nach ſeiner Art;
15. Die Bathhajaana, den Tachmas, den Schachaf und den Nez nach ſeiner Art;
16. den Kos, den Janſchuf und die Tinſchemeth,
17. die Kaas und die Rachama und den Schalach,
18. die Chaßida und die Anafa nach ihrer Art, die Duchifath und den Atalef.
19. Jedes geflügelte Kriechtier iſt euch unrein, ſie dürfen nicht gegeſſen werden.
20. Alles reine Geflügelte dürft ihr eſſen.
21. Ihr ſollt kein Aas eſſen, dem aus der Fremde Eingetretenen, der in deinen Thoren iſt, kannſt du es geben, daß er es eſſe, oder verkaufen einem Ausländer, denn eine heilige Nation biſt du Gott, deinem Gotte; du ſollſt nicht ein Junges in der Milch ſeiner Mutter kochen.

V. 13. והראה וגו׳. Nach Chulin 63 b ſind ראה (3. B. M. 11, 14) und ראה verſchiedene Benennungen einer Vögelart und ebenſo דיה und איה, ja nach einer Auffaſſung (daſelbſt) ſind ראה ראה דיה ואיה ſämtlich nur vier verſchiedene Namen einer und derſelben Art (ſiehe das zu V. 3 Bemerkte).

V. 20 כל עוף טהור וגו׳. Wir wagen die Vermutung, daß hierunter die erlaubten Heuſchreckarten verſtanden ſein dürften (vergl. Chulin 139 b).

V. 21. לא תאכלו כל נבלה. Jedes שחיטה-pflichtige Tier, alſo בהמה וחיה טהורה ועוף טהור, das nicht durch vorſchriftsmäßige שחיטה geſtorben, iſt: נבלה (Chulin 32 a). Bei טמאים iſt שחיטה von keiner Bedeutung, שנשחטה בהמה טמאה iſt gleichwohl נבלה und hat die טומאה in מגע und משא (3. B. M. 11, 8 u. 26 f.) Allein in Beziehung auf אכילה tritt der איסור נבלה nicht ein, da das Tier bereits als טמאה vom איסור, איסור מוסיף על איסור חל על איסור, wenn es nicht אכילה gefaßt iſt, nach dem Kanon אין איסור כבת אחת oder איסור כולל iſt (ſiehe 3. B. M. 7, 24; — מאכלות אסורות רמב״ם 4, 2).

An der Thatsache, daß hier das Gesetz ausdrücklich die Gestattung des Verkaufs oder des Schenkens von נבלה an Nichtjuden auszusprechen veranlaßt ist, wird Peßachim 21 b gelehrt, daß כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה, ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה, daß überall unter das Verbot des „Essens" auch das Verbot sonstiger „Benutzung" begriffen sei, wenn nicht das Gesetz die Gestattung der Benutzung ausdrücklich, wie hier bei נבלה, erkläre. So ist diese Gestattung der Benutzung ausdrücklich auch für טרפה (2. B. M. 22, 30) für חלב (3. B. M. 7, 24) und, wie Peßachim daselbst entwickelt, auch für דם, אבר מן החי, תרומה, יין לנזיר, חדש, שרצים ausgesprochen.

Aboda Sara 67 b wird ferner an unserem Satze gelehrt, daß das Verbot לא תאכלו כל נבלה voraussetzt, daß die נבלה noch genießbar sei, und daran die Folgerung geknüpft, daß הראויה לגר קרויה נבלה שאין ראויה לגר אינה קרויה נבלה, daß hinsichtlich des Genußverbotes נבלה und so auch andere verbotene Speisen, nur so lange dem איסור unterliegen, als sie für einen Menschen genießbar sind, was denn (ebendaselbst) für Mischungen (3. B. M. S. 206 f.) die Folge hat, daß נותן טעם לפגם מותר, eine solche sich dem Geschmack kundgebende Mischung schon dann nicht אסור ist, wenn sie geschmackswidrig ist (vergl. 3. B. M. 31, 23), ein Kanon, dessen Anwendung doch noch näheren Bestimmungen unterliegt (siehe daselbst).

אכל ist nach unserer Auffassung: Stoffzerstörung (ה) כל, zum Zweck der Selbstergänzung, א. Ungenießbares und, bei stofflich bis nur noch für den Geschmack wahrnehmbarer Vermischung, dem Geschmackssinn Widerstehendes, dürfte eben in dieser Ungenießbarkeit oder Geschmackswidrigkeit, von dem genießenden „Selbst" so zurückgewiesen sein, daß es den vorausgesetzten Zweck der Selbstergänzung verliert.

In Beziehung auf טומאה verliert eine נבלה erst den נבלה-Charakter, wenn sie selbst für ein Tier nicht mehr genießbar geworden, נפסל מאכילת כלב, allein סרוח, מעיקרא, wenn sie von Anfang an nie genießbar war, so tritt auch dann טומאה nicht ein, wenn diese Ungenießbarkeit nur für Menschen gewesen (Bechoroth 23 a u. b).

לא תאכלו כל נבלה וגו' כי עם קדוש וגו' לא תבשל וגו'. Wir haben zu Kapitel 12, 21 die Ansicht geäußert, der Akt der שחיטה sei ein Aneignungsakt abseiten des jüdischen Menschen in Beziehung auf das bis dahin dem Tierleben angehörige leibliche Wesen, sei ein Einverleiben, ein Hinauf- und Hineinheben eines Tierleibes in den Kreis der jüdischen Menschenpersönlichkeit. (צבה, צבא, שבע, שפח=זבח). Ist doch sehr wahrscheinlich auch שחט nur das potenzierte שחר und dieses: jemanden sich zu eigen machen, jemanden gewinnen). Sein gerades Gegenteil ist: נבלה, das schechitalos gestorbene Tier, dessen Leib nicht nur wie טרפה bereits von der Elementarwelt ergriffen, sondern derselben, der Welt der Unfreiheit, völlig verfallen ist: נבל = נול (Trümmer), נפל.

Wir haben ferner bereits zu 2. B. M. 23, 19 entwickelt, wie das בשר בחלב-Verbot nicht nur bei der Speisebereitung die Mahnung an den Gesetzgeber *unserer* Artbestimmung überhaupt, sondern diese Bestimmung selbst in solchem Gegensatz zum Tiercharakter vergegenwärtigt, daß in *unserem* Wesen das Tierische, Wahrnehmung und Wille (Sinne und Bewegung) nicht dem Pflanzlichen, der Ernährung und dem geschlechtlichen Leben verfallen, sondern mit diesen dem sittlich Freien des geistigen Menschtums unterthan, nicht abwärts zur Erde, sondern aufwärts zum Menschlichen und Göttlichen gehoben werde.

Diese Bestimmung macht uns zu עם קדוש וגו', und spricht sich daher das נבלה und בשר בחלב-Verbot in tief innerlichem Zusammenhange begrifflich also aus: Der unfreien Elementarwelt verfallenes Tierwesen sollst du nicht als Nahrung deines persönlichen Wesens in dich aufnehmen; denn als Glied eines Gott heiligen Menschenkreises hast du vielmehr eine Bestimmung, welches alles Tierischleibliche in deinem Wesen nicht

חמישׁי. 22. עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל־ תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה׃

22. Wiederholt haſt du allen Heimertrag deiner Saat, die auf das Feld hinausgeht, Jahr für Jahr zu verzehnten,

---

hinab an die Reize pflanzlicher Lebensfunktionen hingeben darf, ſondern in den Bereich Gott dienender Menſchenſittlichkeit hinauf retten ſoll — nicht nur נבלה ſollſt du nicht eſſen, ſondern ſelbſt mit den dir erlaubten Tierſpeiſen und bei Bereitung derſelben ſoll dir die ſittlich heilige Beſtimmung des Weſens, das du nähren willſt, und die Anforderungen gegenwärtig ſein, die durch dieſe Beſtimmung bedingt ſind. —

V. 22. עשר וגו׳. Es hatten die vorangegangenen Speiſegeſetze die Verpflichtung wiederholt, bei der Nahrungswahl aus Tierſtoffen der geiſtig ſittlichen Heiligung des durch ſie zu nährenden Menſchenweſens Rechnung zu tragen und nur ſolche Speiſen und dieſe nur in ſolchen Zuſtänden und Bereitungsweiſen zu genießen, durch welche unſere geiſtig ſittliche Integrität nicht gefährdet, vielmehr ſelbſt bei der Speiſebereitung tieriſcher Nahrungsſtoffe die das Tier ſpezifiſch überragende Beſtimmung des geiſtig leiblichen Menſchenweſens gegenwärtig gehalten werde. Damit ſteht in innigſtem Zuſammenhange das nun folgende מעשר שני-Geſetz, durch welches geradezu ſinnlich leiblicher Nahrungsgenuß zu einer heiligen, im Anblick ſeines Geſetzesheiligtums Gott dienenden Pflichthandlung erhoben und „Eſſen vor Gott“ — ואכלת לפני ד׳ אלדיך — geradezu das „Lehr- und Erziehungsmittel“ wird zu einer uns durchs ganze Leben begleitenden Gottesfurcht — למען תלמד ליראה את ד׳ אלדיך כל הימים —. Es entſpricht dies ganz dem Grundcharakter der jüdiſchen Gottesverehrung und des jüdiſchen Menſchenideals. Beide wiſſen nichts von einer Gottesnähe und Menſchenhoheit mit dem Geiſte, die das Leiblich-ſinnliche ſittlicher Entwürdigung überlaſſen. Das Judentum erfaßt den ganzen Menſchen für den Bereich ſeiner Veredlung und ſetzt die Heiligung im ſinnlichen Leben als die allererſte, unerläßliche Vorbedingung einer Erhebung des Menſchen zu Gott, wie dies ja die Inſtitution der Mila grundlegend ausſpricht.

מעשר שני iſt bereits 3. B. M. 22, 6, wo es unter den Begriff קדשים verſtanden iſt, als ein Heiligtum beſprochen, das nicht בטומאה genoſſen werden darf (ſiehe daſelbſt). Ebenſo 3. B. M. 27, 30 u. 31, wo es als ממון גבוה, als קדש לד׳, als Gotteseigentum charakteriſiert wird, das dem urſprünglichen Eigener von Gott nur mit beſchränktem Verfügungsrecht zurückgegeben iſt, und als ſolches dem dort beſprochenen חרם ſich anſchließt (ſiehe daſelbſt). Hier folgt nun der eigentliche Ausſpruch ſeiner Inſtitution, welcher umſomehr hier, in dem Volkskompendium für die Dezentraliſation, ihre Stelle vorbehalten bleiben konnte, als ja erſt jetzt ihre Verwirklichung und Bedeutung bevorſtand, während bisher ja aller Genuß im Umkreiſe des Heiligtums geſchah, indem das ganze מחנה ישראל in der Bedeutung von ירושלים ſtand. Eine Ergänzung findet dieſes Geſetz noch in dem וידוי מעשר-Geſetze (Kap. 26, 12 f.), wo für מעשר שני noch der איסור אכילתו בטומאה ובאנינות beſprochen wird (daſelbſt 14).

עשר, die Numeralia im Piel bezeichnen ſonſt eine Vervielfältigung um die Zahlengröße, שלש verdreifachen (1. B. M. 15, 9; Kön. I. 18, 34 und Pred. 4, 12) רבע quadrieren, eine Maßeinheit an vier Seiten legen (Kön. I. 7, 31 und Ezech. 40, 46). Es iſt aber nicht unmöglich, daß hier in עשר das Piel die entfernende Bedeutung wie in רשן, סקל habe, und eigentlich: entzehnten heiße.

עשר תעשר. 4. B. M. 18, 21 f. iſt bereits von einem Zehnten die Rede, welcher den Leviten von der „Scheuer und der Kelter“ des Volkes als Lohn ihres Dienſtes am Heiligtum zu geben iſt, und deſſen Verwendung, nach Aushebung der Zehntentheruma

für den Kohen, dem Leviten ganz so wie Scheuer- und Kelterertrag zusteht und als völlig חולין überall genossen werden kann (siehe daselbst V. 30, 31). Hier heißt es nun עשר תעשר, außer jenem ersten an die Leviten zu gebenden Zehnten, soll noch ein Zehnte ausgeschieden werden (siehe ספרי z. St.) אין לי אלא מעשר שני שבו דבר הכתוב מנין לרבות שאר מעשרות ת"ל עשר תעשר. — Siehe ספר המצות שורש י"ב עז רמב"ן.

את כל תבואה זרעך, wir haben schon in dem מעשר-Kapitel des vierten Buches bemerkt, wie, abweichend von der Auffassung des רמ"ב"ם, nach allgemeinster Annahme die תרומה ומעשרות-Pflicht מן התורה nur für Getreide, Wein und Öl דגן תירוש ויצהר, besteht, die ja auch 4. B. M. 18, 12 und 5. B. M. 12, 17, im nächsten V. 23 und auch Kap. 18, 4 allein ausdrücklich als diejenigen Objekte genannt sind, auf welche sich diese Pflicht bezieht. Dieser Auffassung steht der Ausdruck כל תבואה זרעך nicht entgegen. Es ist nämlich תבואה keineswegs ein Begriff, der alle Bodenerzeugnisse umfaßt. Selbst die Ansicht, welche die תרומות ומעשרות-Pflicht über דגן תירוש ויצהר hinaus ausdehnt, findet diese Erweiterung nicht in dem Ausdruck תבואה, nicht einmal in dem verallgemeinernden כל תבואה וגו' (siehe zu Jeruschalmi מעשרות I, 1 תוספות Bechoroth 54 a u. f.). Sind ja auch selbst nach dieser Ansicht jedenfalls ירקות, alle Krautarten, nicht darunter verstanden und wird in der Mischna mit תבואה speziell Getreide bezeichnet (siehe מעשרות I, 3, 6 u. f.). Es liegt daher sehr nahe, unter תבואה זרעך zunächst diejenigen Bodenerzeugnisse zu verstehen, die den eigentlichen Bodenreichtum bilden, auf welche die Hoffnung des Landmannes gerichtet ist, die er als Heimertrag, תבואה (von בוא heimkommen) erwartet von dem, was er als Aussaat auf das Feld hinaus gebracht hat (זרע היוצא השדה). Es ist eben תבואה גרן והבואת יקב, wie es 4. B. M. 18, 30 genannt ist. Verstehen wir doch auch unter „Frucht" speziell Getreide (vergl. ר"ה 12 b, רש"י und ר"ה התבואה, תוספו'). רמב"ן im Kommentar erklärt כל תבואת זרעך dahin, daß damit die Mahnung gegeben sei, den ganzen Ertrag aller zehntpflichtigen Bodenerzeugnisse zu verzehnten, nicht etwa sich mit der Erfüllung dieser Pflicht an einem Teil derselben zu begnügen.

Baba Mezia 88 b wird gelehrt: עשר תעשר ואכלת ולא מוכר תבואה זרעך ולא לוקח das מעשר-Gesetz spreche offenbar von solchem Getreide, welches derjenige, dem es gewachsen, zum Selbstverbrauch, nicht aber von solchem, das er zum Handelsgegenstand bestimmt habe; es spreche ferner von dem, dem es als Produzenten angehört, nicht aber von dem, dessen Eigentum es durch Kauf geworden. Daraus ergiebt sich, daß sowohl לוקח als מוכר, sowohl Verkäufer als Käufer der Zehntpflicht מן התורה entgehen könne. Entscheidend ist dabei, in wessen Händen die Frucht das Stadium der Zehntpflicht erreichte. Diese tritt nämlich erst mit גמר מלאכה, mit dem Moment ein, in welchem die letzte Hand an die Frucht gelegt worden. Dieser Moment heißt גרנן למעשרות (Maßeroth I, 5) — zu unterscheiden von עונת המעשרות, womit der Grad der Reife, das Gezeitigtsein der Frucht bezeichnet wird, wodurch ihre Zehntpflichtigkeit bedingt ist — dieses גרן למעשרות ist nach Früchten verschieden. Für Getreide ist es der Moment, in welchem es in „gestrichenen Haufen" steht, נתמרח בכרי. Diese Bestimmung ist schon in dem Ausdruck מעשר דגנך וגו' niedergelegt. דגן heißt nämlich das Getreide erst dann, wenn es in gestrichenem Haufen „fertig" steht (Berochoth 47 a). Die Lautverwandtschaft mit תכן, תקן weist damit übereinstimmend für דגן die Grundbedeutung des „in Ordnung sein", „entsprechend, fertig sein" auf. Demgemäß wird nur die für den Selbstverbrauch fertig gemachte Frucht zehntpflichtig und behält diese Pflicht, selbst wenn sie nachher durch Verkauf in andere Hände übergeht. Ebenso wird sie ביד לוקח zehntpflichtig, wenn sie ihm unfertig, קדם מירוח verkauft worden und von ihm, dem Käufer, zum Selbstverbrauch fertig gemacht wird. Frucht aber, die für den Verkauf fertig gemacht worden, bleibt für immer zehntfrei. Eine Bestimmung, die ebenso für

תרומות wie für מעשרות gilt. (Siehe מ'ל'מ zu תרומות I, 11. הל' מעשר רמ"בם II, 1, 2; Mit dieser Auffassung des פטור לוקח stimmt auch ר"ח Baba Mezia 88 a ריטב"א und רשב"א überein. Siehe ש"מ daselbst, ריב"ם und ראב"ד haben andere Auffassungen.) מדרבנן werden aber auch zum Verkauf fertig gemachte Früchte zehntpflichtig und ist auch אכילת קבע, ein mehr als zufälliger עראי Genuß von Früchten auch in ihrem unfertigen Zustande nicht gestattet. Eine fernere Beschränkung der תרומה ומעשר=Pflicht liegt in der dieselbe bedingenden Art der Einbringung: אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית. Nur was durch die offene Frontpforte des Hauses eingebracht wird, ist מן התורה zehntpflichtig, nicht aber, was auf Umwegen, wie wir sagen würden: durch die Hinterthür, דרך גגות וקרפיפות eingebracht worden (Baba Mezia 88 a; — siehe zu Kap. 26, 13).

היצא השדה. Vergleiche נצא השדה (1. B. M. 27, 3), וצא השדה (Sam. I. 20, 11 und Hohel. 7, 12) u. s., also: die als Aussaat auf das Feld hinausgeht.

שנה שנה, der Ertrag eines jeden Jahres ist für sich gesondert zu verzehnten, אין תרומה und תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, man kann weder von dem Diesjährigen für das Vorjährige, noch von dem Vorjährigen für das Diesjährige ausscheiden (Rosch haschana 12 b). Die Jahrgänge zählen fürs Getreide vom ersten Tischri zu erstem Tischri und für Baumfrüchte vom fünfzehnten Schwat zum fünfzehnten Schwat und gehören die Früchte dem Jahrgange an, innerhalb dessen sie die für מעשר befähigende Größe erlangt שהגיעו לעונת המעשרות, es ist dies ein Drittel der vollendeten Reife שהביאו שליש (siehe תוספו' daselbst ר"ה חבואה). Für Baumfrüchte heißt diese Anfangsreife חנטה. Getreide also, das dieses Stadium vor ר"ה und Baumfrüchte, die dieses Stadium vor dem fünfzehnten Schwat erreicht haben, gehören dem vorigen Jahrgange an, selbst wenn sie ihre volle Reife erst in diesem Jahre erreichen.

Wie Verse 28 und 29 anordnen, ist jedes dritte Jahr hinsichtlich der מעשר=Pflicht von den beiden vorangehenden Jahren verschieden. מעשר ראשון, das dem Leviten zu gebende erste Zehnte ist in jedem Jahre Pflicht, הקישו הכתוב לנחלה מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק (daselbst; — siehe zu 4. B. M. 18, 24). Allein hinsichtlich des zweiten Zehnten tritt ein Wechsel ein. Im ersten und zweiten, vierten und fünften Jahre der Schemitaperiode wird außer מעשר ראשון noch das hier angeordnete, in Jerusalem zu verzehrende מעשר שני ausgeschieden. In jedem dritten und sechsten Jahre tritt statt desselben מעשר עני ein, es wird nämlich der zweite Zehnte an die Armen verteilt, die es überall genießen können. Auch hier ist der Eintritt עונת המעשרות vor oder nach ר"ה, vor oder nach ט"ו בשבט entscheidend, ob eine Frucht dem מעשר עני oder מעשר שני=Jahr angehört (daselbst).

Die durch מעשר ראשון, מעשר שני und מעשר עני zu pflegenden Zwecke entsprechen den Zielen, denen überhaupt unsere materiellen Mittel zugewendet werden können und sollen: es ist die Pflege des Geistes מ"ר ללוי, die Pflege des Leibes מ"ש בירושלים, die Pflege des Nächstenheiles, מ"ע. Allein vergegenwärtigen wir uns die gesetzlichen Thatsachen, daß דגן תירוש ויצהר nur מן התורה, und nur dann מעשר=pflichtig sind, wenn sie נחמרח לאכילה, wenn sie zum Selbstgebrauch, nicht aber, wenn sie zum Verkauf fertig gemacht worden, daß sie überhaupt nur pflichtig werden, wenn sie in offenster Weise in Haus und Hof eingebracht worden כשראו פני הבית: so glauben wir uns sagen zu dürfen: keineswegs soll die Pflege dieser drei Strebensziele durch diese drei gegenständlich und formal so sehr beschränkten und bedingten Maßerspenden erschöpft werden. Die entsprechende und ausreichende Pflege dieser Ziele beruht auf unserem ganzen Vermögen (siehe zu Kap. 15, 8), ihm und seinen Zweckbestimmungen verbleiben ja alle die מן התורה nicht von der Maßerpflicht betroffenen Früchte und Güter, und es ist eben die Bestimmung, Weihe und Gott zugewandte Richtung unseres ganzen Ver-

23. וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ׀ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל־הַיָּמִים׃

23. und genießest vor Gott, deinem Gotte, an dem Orte, welchen er erwählen wird, seinem Namen dort Stätte zu geben, einen Zehnten deines Getreides, deines Mosts und deines Öls, sowie die Erstgeborenen deiner Rinder und deiner Schafe; damit du lernest, Gott, deinen Gott, alle Tage zu fürchten.

---

mögens, die durch diese drei מעשר zum Bewußtsein gebracht werden sollen, wie dies ja eben in unserem מעשר שני=Kapitel ausgesprochen ist: למען תלמד ליראה את ד' א' כל הימים. מעשר מן התורה ist eine die „Menschenarbeit für die Selbstexistenz" weihende Bekenntnistat. Für den Selbstverbrauch fertig gestellte Früchte ersten Ranges dürfen nicht dem Genußzweck überantwortet werden, bevor nicht der Existenz des ackerlosen Levitenstammes der Gesetzesgeistespflege, bevor nicht der vor Gottes Angesicht zu lernenden Heiligung unseres ganzen eigenen Genusseslebens, und statt dessen in jedem dritten Jahre der Existenz der besitzlosen Brüder ein fürsorgender Tribut gezollt worden. Und der vollen jüdischen Mizwafreudigkeit hat das göttliche Gesetz diese seine so bedeutsamen Zehntpflichthandlungen überantwortet. Es kann der Besitzer sich ihnen gesetzlich entziehen. Wenn er auf stillen Beiwegen, דרך גנות וקרפיפות, seinen Erntesegen einbringen will, so trifft ihn diese Mizwapflicht nicht. Er kann das für sich Eingeheimste verzehren, ohne davon des Levi und des Armen zu gedenken und ohne damit seines Genusses vor Gott in dem Umkreis des nationalen Gesetzesheiligtums froh zu werden. Allein, wenn er gottfroh seinen Erntesegen durch die geöffneten Hauses- und Hofespforten einziehen lassen will, dann trifft ihn die Mizwa, und es hat das Gesetz darauf gerechnet, daß dem jüdischen Besitzer der Erntesegen nicht schmecken werde, wenn er sich auf Umwegen dieser Mizwaverpflichtung entzogen. Daher konnte eine spätere Zeit klagend auf die bessere Vergangenheit hinweisen, in welcher man die Früchte durch die geöffneten Flügelpforten einfuhr, um sie zur Zehntpflicht zu bringen, und die Zeitgenossen brachten sie auf Umwegen ins Haus, um sie von dieser Pflicht frei zu halten. בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסים פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר (ברכות ל"ה ב'). Und (Baba Mezia 88 a) wird der frühzeitige Untergang von Fruchthandlungen darauf zurückgeführt, daß sie ihren Geschäften die vom Gesetze an die Hand gegebene Basis zu Grunde legten, nach welcher Käufer und Verkäufer von der מעשר=Pflicht frei bleiben. מפני מה חרבו חניות של בית הינו שלש שנים קודם ירושלים מפני שהעמידו דבריהם על דברי תורה שהיו אומרים עשר תעשר ואכלת ולא מוכר תבואת זרעך ולא לוקח.

Indem aber jeder Jahrgang für sich und innerhalb eines jeden Jahrganges eine jede Fruchtart gesondert zu verzehnten ist, so dürfte damit die speziellste השגחה פרטית zum Bewußtsein gebracht sein, die die Menschenarbeit eines jeden Jahres und an jeder Fruchtgattung den besonderen Gegenstand ihrer segnenden Fürsorge sein läßt.

V. 23. ואכלת לפני ד' וגו' (siehe zu vorigem Verse). — ובכרת בקרך וגו'. Aus dem Folgenden ist klar, daß בכורות nicht das eigentliche Objekt dieser Gesetzesbestimmungen bilden kann. Vers 24 ff. wird angeordnet, daß im Fall das V. 23 besprochene Genußobjekt nicht in Natura zu der Heiligtumsstätte hinaufgebracht werden könne, es in Geld ausgelöst und statt seiner dieses Geld dort in Genußgegenständen angelegt werden solle.

24. וְכִי־יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא — 24. Und wenn dir der Weg zu groß wird, daß du es nicht hinaufbringen

Nun giebt es aber für בכור בהמה טהורה in keinem Falle ein פדיון, wie 4. B. M. 18, 17 ausdrücklich ausgesprochen ist. Als תם sind seine אימורים auf dem מזבח darzubringen und das Fleisch wird von den Priestern als קדשים קלים innerhalb des städtischen Umkreises des Heiligtums gegessen; als בעל מום bleibt es ebenfalls Eigentum der כהנים, kann aber ohne פדיון überall von jedem gegessen werden. In keinem Fall sind auf ihn die hier folgenden Bestimmungen anwendbar. Es kann daher auch hier, V. 23, nur מעשר דגנך תירושך ויצהרך der eigentliche von dem Gesetze zu besprechende Gegenstand sein und בכורות בקרך וצאנך kann zu מעשר וגו' nur in einem nebengeordneten erläuternden Verhältnis stehen. בכור בהמה טהורה gehört zu jener allerersten Institution, mit welcher Gott sein „לי" über das von ihm erlöste Volk aussprach, und aus diesem „לי" die Heiligung aller Personen und aller Güter in diesem Volke als Folgerung setzte, und für die Güter des menschlichen Genusses und der Nahrung dieser Heiligung eben den Ausdruck in בכור בהמה טהורה verlieh, durch welchen die Nahrung aller jüdischen Familien im Dienste des Gesetzesheiligtums begriffen, die Hingebung und das Aufgehen in die Pflege alles Göttlichen auf Erden (הקטרה אימורים) als Ziel alles Strebens und Wollens (חלב וכליות), und der priesterlich geweihte Familiengenuß vor Gottes Angesicht, — vorbildlich — durch den Genuß der כהנים und ihrer Familien נשיהם ובניהם ועבדיהם innerhalb der Gottesstadt gelehrt werden soll. Getragen ist die ganze Institution von dem steten Hinblick auf die Geburtsstunde des jüdischen Volkes, die an dem Untergange der Pharaonenmacht und der egyptischen Familienblüte den Ernst des alles Aufblühen vor Gott bedingenden Gehorsams für ewig in Israel gegenwärtig halten soll. Was בכור בהמה טהורה priesterlich vorbildend symbolisch lehrt, das soll in מעשר שני von jedem im Volke in konkreter Wirklichkeit vollzogen werden. Von dem, was er von den edelsten Früchten des Gotteslandes für sich und die Seinen fertig gestellt, hebt ein jeder einen Zehnten als ממון גבוה, als Gotteseigentum, als קדש, als zur Heiligung geheiligt aus, nicht um es Priester und Leviten zuzuwenden, sondern um damit im Geiste selbst Priester und Levite zu werden, um es zum Selbstgenuß in die Gottesstadt des Gesetzesheiligtums hinaufzutragen und es dort in priesterlicher Reinheit und priesterlichem Lebensgefühl — שלא בטומאה ושלא באנינות (siehe Kap. 26, 14) — vor Gottes Angesicht, als dem Angesichte seines Gottes in dem Umkreise seines Heiligtums zu genießen und so zu lernen, wie die rechte Freude nur in der rechten Gottesfurcht wurzelt, die jeden Lebensmoment, auch den sinnlichsten, in Gottes Gegenwart zu verleben, und selbst Genussesheiterkeit zu einer heiligen und heiligenden Gottesthat zu erheben weiß — למען תלמד ליראה את ד' אלהיך כל הימים.

In einem solchen gleichstellenden Verhältnis — היקש — wird diese Verbindung von בכורות und מעשר שני in unserem Verse auch in Themura 21 a u. b gefaßt und ebenso für מעשר שני, wie dies bei בכור der Fall ist, die Bedeutung von Jerusalem auf den Bestand des Tempels בפני בית, und der Rayon der Genußerlaubnis auf den Raum innerhalb der Mauern, לפנים מן החומה, durch diese Gleichstellung beschränkt, wie auch eben dadurch חוצה לארץ von בכורות von der Opferdarbringung im Tempel ausgeschlossen werden, indem ja auch מעשר דגן nur vom jüdischen Inlande nach Jerusalem zu bringen ist, ממקום שאתה מעלה מעשר דגן אתה מעלה בכור וכו' וכו', und ebenso בכור nicht im zweiten Jahre seine Darbringungsfähigkeit verliert, wie auch מעשר דגן נפסל משנה לחברתה.

V. 24. וכי ירבה וגו'. Diese wiederholt verklausulierte Voraussetzung, unter welcher die Auslösung in Geld statuiert wird, וכי ירבה, כי לא תוכל וגו', כי ירחק, scheint

תּוֹכַל שְׂאֵתוֹ כִּי־יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם
אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ
שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃
25. וְנָתַתָּה בַכָּסֶף וְצָרַרְתָּ הַכֶּסֶף
בְּיָדֶךָ וְהָלַכְתָּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ׃

kannſt, weil der Ort dir zu ferne iſt, den Gott, dein Gott, erwählen wird, ſeinem Namen dort Stätte zu geben, da Gott, dein Gott, dich ſegnen wird:

25. ſo legſt du es in Geld an und nimmſt das Geld in deiner Hand zuſammen und gehſt zu dem Orte hin, den Gott, dein Gott, erwählen wird.

---

anzudeuten, daß dem Hinaufbringen der Früchte in Natura jedenfalls der Vorzug gegeben ſei, und daß die Umwandlung in Geld ſelbſt nur ein Beweis des Gottesſegens ſein möge, der ſich in dem reichen Ertrag, vielleicht auch in den weiten Grenzen des Landesgebiets ausſpricht, die beide dieſe Umwandlung motivieren. Gleichwohl iſt nach der Halacha die Umwandlung in Geld in jedem Falle zuläſſig, ſo lange ſich die Früchte an einem Orte befinden, wo, oder in einem Zuſtande, in welchem ihr Genuß in Natura geſetzlich nicht möglich iſt, alſo ſo lange ſie außerhalb der Gottesſtadt, oder ſelbſt innerhalb, aber im טומאה-Zuſtande ſich befinden, in welchem ſie als מעשר שני nicht gegeſſen werden können. Nach Mackoth 19 b wäre darum im Texte der Ausdruck שאת לא תוכל, שאתו, gewählt, weil dieſer Ausdruck (1. B. M. 43, 33) auch vom Speiſeauftragen vorkommt, es hier daher ſowohl heißen könne, du kannſt es nicht „hinauftragen", als auch du kannſt es nicht auftragen (zum Speiſen, weil es טמא geworden). מן התורה darf מעשר שני, ſelbſt wenn es bereits לפנים מן החומה geweſen, wieder hinausgebracht und außerhalb ausgelöſt werden, מדרבנן aber קלטוהו מחיצות לפריון kann es, wenn es טהור iſt, nicht wieder hinausgebracht und ausgelöſt werden (daſelbſt 20 a).

V. 25. ונתת בכסף: ſo giebſt du es in Geld hin, überträgſt ſeinen Charakter und ſeine Beſtimmung auf Geld. Es iſt dies der bereits 3. B. M. 27, 31 vorgeſehene Fall, für welchen beſtimmt worden, daß wenn die Auslöſung des Zehnten durch den Eigener ſelbſt geſchieht, חומש hinzuzufügen ſei (ſiehe daſelbſt).

וצרת הכסף בידך (vergl. Kön. II. 5, 23). Hier iſt jedoch dieſer Satz mit dieſem Ausdruck: Du „nimmſt das Geld zuſammen in deiner Hand", mit weſentlicher, das Geſetz näher präziſierender Beziehung eingefügt. Heißt doch צור und צרר: zuſammendrängen, einengen, etwas in einen möglichſt kleinen Raum zuſammenbringen. Nun ſpricht dies doch von dem Falle, daß die Zehntfrüchte zu viel und umfangreich ſind, um ſie in Natura hinaufzubringen. Dem gegenüber iſt nun bezeichnend der Ausdruck וצרת gebraucht, um damit zu ſagen: durch den Umſatz in Geld ſoll das Voluminöſe auf einen ſo kleinen Umfang reduziert werden, daß du es in der Hand hinauftragen kannſt. Darin liegt nun ſofort die Beſtimmung: daß es nur in Geld, und zwar in gangbares Geld umgeſetzt werden könne, das in jedem Augenblick wieder in die entſprechende Frucht umwandelt werden kann, in welchem daher der urſprüngliche Gegenſtand gleichſam gegenwärtig bleibt, ſo daß man ſagen kann, man habe damit den ausgelöſten Gegenſtand in der Hand. In „Geld" läßt ſich das Voluminöſeſte in kleinſten Raum konzentrieren. Daher הכסף בידך „וצרת", und lehrt die Halacha:

אין מחללין מע"ש על אסימון ולא על מטבע שאינו יוצא ולא על המעות שאינן ברשותו, man löſt מעשר שני nicht auf ungeprägte (— nach תוספו' B. M. 44 a: nicht recht geprägte —) und nicht auf nicht gangbare Münze aus und auch nicht auf Geld, das ihm zur Zeit nicht zugänglich iſt (Maaßer ſcheni 1, 2). Wenn B. M. 47 b ר' ישמעאל das וצרת הכסף בידך dahin erläutert: לרבות כל דבר שנצרר ביד: alles,

26. וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר־
תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן
וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ
וְאָכַלְתָּ שָׁם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ׃

26. Und du legst das Geld an in allem, wozu du Lust hast, in Rindern, in Schafen, in Wein, in Rauschtrank und in allem, wonach deine Seele verlangt, und genießest dort vor Gott, deinem Gotte, und freust dich, du und dein Haus.

---

was sich kompendiös in der Hand fassen läßt, also auch ungeprägte (oder nicht recht geprägte) Münzstücke, ר' עקיבא aber: לרבות כל דבר שיש עליו צורה, alles, was ein Gepräge hat, so dürfte letzteres nicht nur mnemotechnisch an וצרת anklingen, sondern in der That nur eine vollere Konsequenz aus dem נצרר ביד ziehen, indem in Wahrheit erst mit der geprägten Münze das Auslösungsobjekt kompendiös in Händen gehalten wird. Ebenso wird das Erfordernis der Gangbarkeit im Jeruschalmi ebenfalls auf die Forderung וצרת וגו' zurückgeführt: שיש לו צורה ויוצא על גב צורתו. רמב"ם und ר"ש weisen dabei auf die Bestimmung (V. 26) ונתת הכסף וגו' hin, womit die Gangbarkeit vorausgesetzt ist. Wir haben diese דרשה weder im ספרי noch in den beiden Talmuden gefunden). So lange die Früchte noch nicht nach Jerusalem hinaufgebracht waren, ist deren Genuß ohne Auslösung durch dieses Auslösungsgebot, kraft לאו הבא מכלל עשה עשה, untersagt. Die Früchte sind in Natura oder in Auslösungsübertragung hinaufzubringen, dürfen somit ohne Auslösung außerhalb der Gottesstadt nicht genossen werden (תוספ' Mackoth 19 b). Allein zu einem מלקות-verpönten Verbote steigert sich die Untersagung erst, wenn die Früchte sich innerhalb der Ringmauern der Gottesstadt befunden, מעשר שני מאימתי חייבין עליו משראה פני החומה, dann קלטוה מחיצות, dann sind sie von dem Nationalboden für das Gesetzesheiligtum aufgenommen, um in dessen Angesicht verzehrt zu werden. Dann heißt es von ihnen: לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' כי אם לפני ד' אלדיך האכלנו Kap. 12, 17 u. 18 (Mackoth 19 b u. 20 a), und ein Verzehren derselben außerhalb des Stadtraums ohne Auslösung wäre eine positive Leugnung der eben durch die אכילה לפני ד' zum Ausdruck und Bewußtsein zu bringenden Fundamentalwahrheit von dem Miteinschluß des sinnlichen Genusses-lebens in die von dem Gesetzesheiligtum ausgehende Heiligung.

V. 26. ונתת הכסף בכל וגו'. Durch das Anlegen dieses Geldes in Genußgegenstände gehet der auf dem Gelde ruhende מעשר שני-Charakter auf die dafür erworbenen Gegenstände über, die dann nur in der Gottesstadt und nicht בטומאה ואנינות genossen werden dürfen; das Geld aber wird חולין, verliert den Heiligtumscharakter. בכל אשר תאוה וגו' בבקר וגו' ובכל אשר תשאלך נפשך ist ein klassisches Beispiel für den hermeneutischen Kanon כלל ופרט וכלל, dessen verschiedene Auffassung: als רבוי מעוט ורבוי, oder כללא בתרא דוקא, oder כללא קמא דוקא wir bereits zu 3. B. M. 11, 9 entwickelt. Der hier durch בקר צאן יין ושכר gegebene פרט-Begriff hat, nach Eruwin 27 b, drei wesentliche Merkmale. גידולי קרקע פרי מפרי וולד וולדות הארץ: alle als פרט genannten Objekte haben die gemeinschaftlichen Merkmale: sie sind organische Produkte (פרי מפרי), nähren sich von der Erde (גידולי קרקע), stammen als Schöpfungsgattung von der Erde (וולד וולדות הארץ). Als רבוי מיעוט ורבוי gefaßt, ergäbe das רבוי den weitesten Begriff, schlösse alles mit ein, das auch nur das eine Merkmal פרי מפרי trägt, also organisches Produkt ist. Es wären auch דגים, Fische mit inbegriffen und nur unorganische Stoffe, wie מים ומלח, Wasser und Salz, ausgeschlossen. Als כללא בתרא דוקא muß der zu erwerbende Gegenstand mindestens משני צדדים, zwei der

27. וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר־בִּשְׁעָרֶיךָ לֹא תַעַזְבֶנּוּ כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ׃ ס

27. Aber auch den Lewi, der in deinen Thoren ist, sollst du nicht verlassen, denn es ist ihm kein Anteil und Erbe neben dir geworden.

28. מִקְצֵה ו שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת־כָּל־מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ׃

28. Ende dreier Jahre giebst du den ganzen Zehnten deines Heimertrags in diesem Jahre hinaus und legst ihn in deinen Thoren nieder.

פרט=Merkmale haben. רגים sind ausgeschlossen und nur עופות, Vögel mit eingeschlossen als sich von der Erde nährende organische Geschöpfe, פרי מפרי וגדולי קרקע, obgleich sie nach Chulin 27 b ihrem Schöpfungsursprung nach nicht rein dem Erdnaturreich angehören, sondern die Mitte zwischen Erdgeschöpfen תוציא הארץ und Wassergeschöpfen ישרצו המים halten, מן הרקק נבראו, und somit das Merkmal וולד וולדות הארץ entbehren. Als כללא קמא דוקא würden auch עופות ausgeschlossen sein, weil sie nicht דמי ליה משלשה צדדים, nicht in allen drei wesentlichen Merkmalen dem פרט gleichen (siehe Eruwin 27 b u. 28 a).

ושמחת אתה וביתך (Jebamoth 62 b) wird darauf hingewiesen, wie nach dem Gesetze Freude nur in der Ehe wohne, der Eheloſe auch freudenlos sei, כל יהודי שאין לו אשה שרוי בלא שמחה דכתיב ושמחת אתה וביתך.

V. 27. והלוי וגו׳ (siehe zu Kap. 12, 12 u. 19). Wir haben bereits bemerkt, wie die durchaus bedingte und beschränkte Weise, in welcher das Gesetz die מעשר=Pflicht statuiert, erkennen lassen dürfte, wie die Zwecke, welchen der Zehnte zugewendet wird, also auch die Levitenversorgung durch מעשר ראשון, keineswegs durch diese Zehnten ihre ganze Pflege finden sollen, diese vielmehr nur als Mahnung an die Verpflichtung für diese Zwecke im Momente der Selbsterhaltungsthätigkeit zu begreifen wären. Die מעשר ראשון=Spende an den Lewi ist bereits in dem מעשר העשר, welches das מעשר שני eben als zweiten, wiederholten Zehnten bezeichnet, angedeutet und dürfte auch hier das מעשר ראשון=Spende, über die והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו hinausgehen. So auch z. B. ספרי בכל מקום שאתה מוצא הלוי הזה תן לו מחלקו אין לו חלקו תן לו מעשר [קידושין עני — (כן הוא גירסת הילקוט, בספרי איתא מעשר שני, ונראה דלפי דקי״ל ע״ד ב׳] כר״מ דממון גבוה הוא ולא מצי יהיב ליה במתנה גירסת הילקוט עיקר) — אין לו מעשר עני תן לו שלמים אין לו שלמים פרנסהו מן הצדקה.

Das ספרי בכל מקום שאתה מוצא הלוי הזה scheint eine Erläuterung des אשר בשעריך zu sein und unsere Auffassung (Kap. 12, 12) zu bestätigen, daß ungeachtet ihnen besondere Städte überwiesen waren, die Leviten doch im Lande zerstreut wohnten.

V. 28. מקצה שלש שנים: jedes dritte Jahr der Schemitaperiode, also im dritten und sechsten derselben, wird der ganze im Vorigen besprochene zweite Zehnte, statt ihn für den Selbstgenuß in Jerusalem zu bestimmen, fortgegeben (תוציא) und für die Armen im Heimatsorte בשעריך gelassen, worauf Kap. 26, 12 noch wieder zurückgeblickt wird (siehe daselbst). Von diesem dritten Jahre heißt es dort: כי תכלה לעשר, וגו׳, mit jedem dritten Jahre geht ein מעשר=Turnus zu Ende. Die ersten beiden Jahre, also im ersten und zweiten, im vierten und fünften, sind מעשר ראשון und מעשר שני, in jedem dritten Jahre, also im dritten und sechsten, ist statt מעשר שני das מעשר עני Pflicht, und müssen, wie daselbst bestimmt, mit dem Schlusse eines jeden solchen dreijährigen Turnus alle während dieser drei Jahre pflichtgewordenen Zehnten ihrer Bestimmung gemäß zur Verwendung gekommen sein. Es darf sich dann nichts

29. וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין־לוֹ חֵלֶק
וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה
אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן
יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל־מַעֲשֵׂה
יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה: ס

טו 1. ששׁ. מִקֵּץ שֶׁבַע־שָׁנִים תַּעֲשֶׂה
שְׁמִטָּה:

29. Und es kommt der Lewi, weil ihm kein Anteil und Erbe bei dir geworden, und der Fremdling, die Waise und die Witwe, welche in deinen Thoren, und essen ihn und sättigen sich, damit Gott, dein Gott, dich in allem Thun deiner Hände segne, das du vollbringst.

Kap. 15. V. 1. Mit dem Ende von sieben Jahren vollziehst du einen Erlaß.

---

davon mehr im Besitze des pflichtigen Eigners befinden (daselbst 13). Auf diesen Turnusschluß weist der Ausdruck מקצה hin. Da, wie V. 22 bemerkt, die Jahreshörigkeit einer Frucht sich nach dem Jahrgange richtet, in welchem sie die עונת המעשר-Reife erlangt hat, so reicht der Turnusschluß des dritten Jahres bis über den Anfang des vierten hinüber, indem die Ernte des mit ר״ה zu Ende gehenden dritten Jahrganges für manche Früchte bis gegen חנוכה reicht (siehe zu Kap. 26, 11), also noch bis dahin מעשר עני-pflichtige Früchte eingeheimst werden; weshalb auch das am Turnusschluß zu sprechende Zehntbekenntnis, ודוי מעשר, erst am ערב י״ט אחרון של פסח des vierten Jahres stattfand (siehe daselbst 13).

והנחה בשעריך, nach dem Sifri, wenn man es nicht selbst verteilen konnte, in ein städtisches Armenmagazin.

V. 29. ובא הלוי entweder als voraussetzlich mittellos auch zum מעשר עני berechtigt, oder es wird hier zugleich das ja jedes Jahr für den לוי auszuscheidende מעשר ראשון mit eingeschlossen.

An das wiederholt als Motiv der Zehntberechtigung der Leviten beigefügte: כי אין לו חלק ונחלה עמך knüpft sich die Halacha, daß הפקר, alle herrenlose Früchte und daher auch פטורין מן המעשרות, לקט שכחה ופאה, nicht der Zehntpflicht unterliegen, nur ממה שיש לך ואין לו חייב אתה ליתן לו יצא הפקר שידך וירו שוין, nur von Früchten, hinsichtlich derer du der Berechtigte, er aber der Nichtberechtigte ist, liegt dir die Zehntpflicht ob, nicht aber von solchen Früchten, die herrenlos wachsen und ihm wie dir zustehen (Jeruschalmi מעשרות I, 1).

Kap. 15. V. 1. Das vorige Kapitel schloß mit dem מעשר עני-Gesetze. Indem damit in jedem dritten Jahre dieser Zehnte der Armen an die Stelle des sonst in frohem Genusse vor Gott in der Gottesstadt zu verzehrenden Zehnten trat, war damit die Fürsorge für des unbemittelten Nächsten Wohl als eine Konsequenz der eigenen Genussesfreude vor Gott gesetzt und dem jüdischen Gemüte die Richtung anerzogen, die sich vor Gott des eigenen Glücks nicht freuen kann, ohne nach Kräften auch des ärmeren Bruders Herz durch thätige helfende Teilnahme erfreut zu haben. שָׂמַחְתִּי ושמחתי, ich habe Freude genossen und Freude gespendet, lautet der Schlußsatz in dem Zehntenbekenntnis bei jedem dreijährigen Turnusschluß (26, 14). Indem aber die unverzehntete Frucht, auch wenn nur מעשר עני noch nicht davon ausgeschieden, טבל, und als solches nicht zum eigenen Genuß gestattet ist, ist damit von vornherein dem für die eigene Existenz arbeitenden Menschen zum Bewußtsein gebracht, daß er mit seiner Arbeit und mit den Früchten seiner Arbeit nicht nur im Dienste der eigenen Existenz stehe, daß Gott ihn und die Früchte seiner Arbeit auch in den Dienst der Nächstenexistenz und des Nächstenheiles

2. וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל־
בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ
לֹא־יִגֹּשׂ אֶת־רֵעֵהוּ וְאֶת־אָחִיו כִּי־
קָרָא שְׁמִטָּה לַיהוָה:

2. Und dies ist der Ausspruch des Erlasses: es läßt jeder Berechtigte fahren die Schuldforderung seiner Hand, die er an seinen Nächsten zu fordern hat. Er darf seinen Nächsten und seinen Bruder nicht weiter zur Zahlung anhalten, denn er hat Erlaß ausgesprochen, um Gottes willen.

---

stelle, über die Früchte seiner Arbeit für die Existenz des Nächsten disponiere und von jedem Besitzenden die Heilespflege des Nächsten erwarte.

Daß mit מעשר עני die jedem obliegende Sorge für die Unbemittelten und Armen nicht erschöpft sei, daß dies ebenso wie die anderen מתנות עניים nur diese Sorge in dem ganzen Ernst ihrer Verantwortlichkeit vor Gott dem Besitzenden zum Bewußtsein bringen soll — wie wir dies wiederholt zu bemerken hatten — das ist eben durch die hier folgenden שמיטת כספים- und צדקה-Gesetze vollends klar, in welchen die Pflichten gegen die unbemittelten Brüder in weiterem Umfange gezeichnet werden.

Daß diese Gesetze zunächst dem Gesetzeskompendium für die ins Land Ziehenden vorbehalten blieben, motiviert sich — abgesehen davon, daß nach dem ספרי in der Wüste שמיטת כספים nicht נוהג war (siehe auch Kiduschin 38 b) — schon durch den Umstand, daß während der Wüstenwanderung, von welcher es לא חסרת דבר heißt, wohl überhaupt kaum Gelegenheit zur Erfüllung dieser Pflichten gegeben war.

מקץ שבע שנים. Bereits 2. B. M. 23, 10 u. 11 und ausführlich 3. B. M. 25, 2—7 ist jedem siebten Jahre als Teil der großen Jobelinstitution der Charakter eines Jahressabbat, eines Gott als wirklichen Herrn und Eigentümer des Bodens verkündenden Bekenntnisjahres erteilt, während dessen ganzer Dauer die Menschenherrschaft über den Boden sistiert, kein Acker und Feld bestellt, keine Frucht eingeheimst wird, sondern, was freiwillig der Boden trägt, allen Menschen und Tieren gemeinsam zufällt. Hier wird nun noch eine letzte Konsequenz aus dem Gotteseigentumsrecht an unserem Existenzboden gezogen. In dem Moment, in welchem das Sabbatjahr scheidet, läßt es uns Gott auch als Herrn und Disponenten über unser Vermögen überhaupt begreifen und bekennen, und verpflichtet im Namen Gottes, dessen Herrschaft ein ganzes Jahr jeder Halm im Lande verkündete, jeden Berechtigten nunmehr auch alle bis dahin fällig gewordenen und nicht eingegangenen Schuldforderungen dem Schuldner um Gottes willen zu erlassen. Die Thatsache, daß שביעית משמטת בסופה, daß diese Schulden erlassende Wirkung des Sabbatjahres erst in dessen letztem Momente eintritt (Arachin 28 b), und daß nach allgemeinster Auffassung שמיטת כספים und שמיטת קרקע an יובל geknüpft ist, so daß בזמן הזה, nach Sistierung des Jobel שביעית in beiden Beziehungen nur דרבנן-Charakter hat (siehe Moed Katon 2 b, תוספו' Kiduschin 38 b, Gittin 36 a, ה' שמיטה zu כסף משנה 4, 25) läßt, glauben wir, שמיטת כספים als Konsequenz von שמיטת קרקע begreifen.

V. 2. וזה דבר השמטה שמוט וגו'. Gittin 36 a lehrt רבי: וזה דבר השמטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים, und spricht eben damit den bereits zum vorigen Verse zitierten Rechtssatz aus, nach welchem die Schuldforderungen aus der Hand lassende שמיטה von der den Boden aus der Hand lassenden שמיטה bedingt ist, mag man nun, wie Raschi שמיטת קרקע auf die Ackerraft im שביעית oder wie ר"ח auf die Immobilienrückkehr im יובל beziehen

(siehe תוספו daselbst). Jedenfalls wird in diesem Lehrsatz das שמטה in וזה דבר השמטה unseres Textes nicht auf שמיטת כסף, sondern auf שמיטת קרקע bezogen, und dürfte es vielleicht nicht gar so fern liegen, unsere beiden Verse also zu verstehen: Mit Ende von je sieben Jahren sollst du noch einen Verzicht vollziehen, das ist nämlich die Forderung des (dann zu Ende gehenden) Verzichtes, daß nun auch jeder Berechtigte verzichte auf die Darlehensforderung seiner Hand u. s. w. Es ist schwer, einen Ausdruck zu finden, der wie שמט, eigentlich aus der Hand lassen, ebenso auf Schuldenerlaß, wie auf Bodenrast und Güterentlassung passend wäre.

בעל wie בעל הבית כל בעל (2. B. M. 32, 7), בעל דברים (daselbst 24, 14), משפטי (Jes. 50, 5), ולקח בעליו (2. B. M. 22, 10), אל תמנע טוב מבעליו (Prov. 3, 27) u. s.

משה ידו so: משא כל יד (Nehemias 10, 32). Wir haben bereits zu 2. B. M. 22, 24 aus der Grundbedeutung der Wurzel נשה entwickelt, wie sie der Ausdruck für eine unbefriedigte Forderung ist. In dem Moment der Schuldkontrahierung wird der Gläubiger noch nicht נושה, er wird es erst in dem Augenblicke, in welchem er bereits die Befriedigung seiner Forderung zu erwarten hat. משה ידו אשר ישה ברעהו sind hier somit alle vor Schluß des siebten Jahres bereits fällig gewesenen Schuldforderungen. Also zunächst מלוה, Darlehensforderungen, deren Verfallzeit nicht ausdrücklich über diesen Termin hinaus festgesetzt ist, und auch alle aus anderen Geschäftsverträgen herrührenden Forderungen, sobald sie den Darlehensschuldcharakter bekommen, וקפן עליו במלוה, d. h. sobald sie dem Verpflichteten als zu befriedigende Schuld notiert sind (z. B. הקפת חנות Ladenschulden, die der Verkäufer gerne erst zu einer größeren Summe auflaufen läßt, אם עשאה מלוה, wenn er sie ihm zu einem Schuldposten zusammengerechnet oder — nach andern, Kaufschulden, sobald sie bis zu einem Zahlungstermin gestundet worden; Schewiith 10, 1; Mackoth 3 b; — siehe ח"מ 67, 14 und ב"ח daselbst).

לא יגש וגו'. Wenn über eine fällige Schuld der Schluß des Sabbatjahres hingegangen, so darf der Gläubiger sie nicht mehr einfordern, denn קרא שמיטה לה', mit dem Schluß des שביעית-Jahres hat er Gott gegenüber, um Gottes Forderung zu genügen und Gott als den eigentlichen wirklichen Herrn und Eigner aller Güter zu bezeugen, den Erlaß aller bis dahin fällig gewordenen Schuldforderungen ausgesprochen.

Es ist aber dieser Erlaß, eigentlich ja dieses „Aus-der-Hand-fahrenlassen" der Schuldforderungen, nur ein einseitiges. Der Gläubiger, der בעל, der durch den Rechtsanspruch an den Nächsten dessen übergeordneter Machthaber gewesen, verzichtet für immer auf die Geltendmachung dieses Rechts. Allein der Schuldner bleibt ihm für immer moralisch verpflichtet, und wenn dieser ihm freiwillig die Tilgung seiner Schuld anbietet, so hat der Gläubiger allerdings durch die Erklärung משמט אני ihm die שמיטה-Vergünstigung zu Gebote zu stellen. Beharrt gleichwohl der Schuldner auf der Schuldererstattung, so darf der Gläubiger sie nehmen. Ja, es ist gar nicht die Tendenz des Gesetzes, begüterte Schuldner von der moralischen Pflicht der Tilgung ihrer Rechtsverbindlichkeiten zu entheben, und von begüterten Schuldnern darf der Gläubiger erwarten (es ist dies das: והלי ליה Gittin 37 b; — siehe ר"ש daselbst), daß sie von der ihnen freigestellten שמיטה-Vergünstigung keinen Gebrauch machen werden. המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני אמר לו אעפ"י כן יקבל ממנו שנאמר וזה דבר השמטה וגו' (שביעית י', ח'). Die von dem Gläubiger abzugebende שמיטה-Erklärung ist die Forderung des Gesetzes; allein das Verhältnis des Schuldners bleibt davon unberührt und unterscheidet sich darin שביעית von רבית, welches ebenso dem Schuldner das Zinsgeben, wie dem Gläubiger das Zinsnehmen verbietet. Der Schuldner, der daher selbst eine durch שמיטה erlassene Schuld als freiwillige Leistung erstattet, handelt nur im wahren Sinne des Gesetzes, המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו (daselbst ט').

3. Den Fremden darfst du zur Zahlung anhalten; was dir aber bei deinem Bruder steht, das soll deine Hand fahren lassen.

3. אֶת־הַנָּכְרִי תִּגֹּשׁ וַאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת־אָחִיךָ תַּשְׁמֵט יָדֶךָ׃

4. Jedoch, es soll bei dir kein Dürftiger sein, denn es will dich Gott

4. אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה־בְּךָ אֶבְיוֹן

Es ist aus dem Titel רעהו und אחיו, daß das שמיטה sein לא יגש ausspricht: לא יגש את רעהו ואת אחיו. Der mit dem Sabbatjahr mit realster Rechtskonsequenz in die sozialen Verhältnisse eintretende Gottesgedanke will bei dessen Scheiden uns alle wieder als רעים und אחים zu einander gestellt wissen, legt daher als רעים das Aufblühen des Nächstenglückes einem jeden an das eigene Herz und fordert die Lösung der Schuldfesseln, die überall sonst dauernd die freie Entfaltung der Erwerbskräfte unterbinden. Mit jeder zurückgelegten שמיטה-Periode bleiben alle bis dahin kontrahierten Schulden einem jeden nur moralische Verpflichtungen, deren Lösung nach Umfang und Zeit dem eigenen Ermessen des Verpflichteten anheimgegeben ist, der eben durch das Vertrauen, welches das Gesetz ihm schenkt, statt von Schuldenlast gedrückt, sich moralisch gehoben fühlen und die „freie" Lösung einer einmal eingegangenen Verbindlichkeit sich zur Ehrensache machen wird. Der Titel רֵעַ sagt dem Berechtigten wie dem Verpflichteten, was von ihm erwartet wird, und es ist Gott, ihrer aller Vater, der in der Bethätigung solcher Gesinnungen sie als seine Kinder, als אחים, als Brüder im Hause Seiner Waltung erkennen will (siehe 3. B. M. S. 400 u. f.).

V. 3. ולא של אחיך בידך: ואשר יהיה לך את אחיך, der שמיטה-Erlaß bezieht sich nur auf Schuldforderungen, deren Leistung in Händen des Schuldners beruht, nicht aber, wenn der Gläubiger dafür bereits Sicherheit in Händen hat, מכאן אתה אומר המלוה על המשכון אין שמיטה משמטת (ספרי. B. M. 48 b).

שמיטה כספים ist nur ein ergänzendes Glied der großen Jobelinstitution, deren große Bedeutsamkeit wir bereits zu 3. B. M. 25, 8 f. entwickelt (siehe S. 564 f. das.). Wie, so lange das Jobel in Kraft war, sich dessen freimachende Kraft auch auf die außer Landes wohnenden Glieder der Nation erstreckte, so war auch das vom Jobel bedingte שמיטה כספים-Gesetz zur Zeit seiner gesetzlichen Geltung im Lande auch für die Glieder der Nation im Auslande מן התורה wirksam (Kiduschin 38 b), und wird daher diese Ausdehnung der שמיטה-Wirkung auch auf die im Ausland vorhandenen Glieder der Nation in dem wiederholten כי קרא שמטה לד' angedeutet gefunden. Nachdem durch שמטת קרקע an שמטת כספים zuerst וזה דבר השמטה שמוט וגו' als dadurch bedingt und dessen Konsequenz gebunden worden, wird durch כי קרא שמטה לד' die שמטה-Institution als eine persönliche selbständige Verpflichtung wiederholt und damit die Bedingtheit der שמטת כספים von שמטת קרקע nur zeitlich, nicht aber auch räumlich aufzufassen bestimmt. וזה דבר השמטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בזמן שאין אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים ואימא במקום שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים ובמקום שאין אתה משמט קרקע אין אתה משמט כספים ת"ל כי קרא שמטה לד' מכל מקום (siehe zu V. 2).

VV. 4 u. 5. אפס כי וגו'. Vorgehend ist der Fall vorausgesetzt, daß einer dem andern verschuldet worden und seinen Verbindlichkeiten nicht zur rechten Zeit nachkommen konnte, so daß er nur gerichtlich dazu würde angehalten werden müssen, ein Verschuldungszustand, dessen Fortdauer eben die Schemitainstitution begegnen soll. Auf diese

כִּי־בָרֵךְ יְבָרֶכְךָ יְהוָה בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ׃

in dem Lande segnen, welches Gott, dein Gott, dir zum Erbe giebt, es in Besitz zu nehmen.

5. רַק אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם׃

5. Allein nur, wenn du mit Ernst hörst auf die Stimme Gottes, deines Gottes, gewissenhaft dieses ganze Gebot zu erfüllen, das ich dir heute gebiete,

6. כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בֵּרַכְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ וְהַעֲבַטְתָּ גּוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תַעֲבֹט וּמָשַׁלְתָּ בְּגוֹיִם רַבִּים וּבְךָ לֹא יִמְשֹׁלוּ׃ ס

6. wenn dann Gott, dein Gott, dich gesegnet hat, wie er dir zugesprochen, so wirst du viele Völker dir verpflichtet machen, du aber wirst nicht verpflichtet werden, wirst eine Herrschaft üben über viele Völker, sie aber werden dich nicht beherrschen.

Voraussetzung blickt unser Vers hin und bemerkt: אפס כי לא יהיה בך אביון. אביון von אבה sich dem Willen eines andern fügen, bezeichnet ganz eigentlich den Zustand sozialer Unselbständigkeit, in welche der unvermögende Schuldner seinem Gläubiger gegenüber gerät. Der Gläubiger hat seine Zukunft in Händen, kann jeden Augenblick sein Recht gegen ihn geltend machen, der Schuldner verliert ihm gegenüber alle Selbständigkeit, „muß ihm in allem zu Willen sein", um sich seine Gunst zu erhalten. Es ist dies eben jenes unglückselige Verhältnis, welches in anderen Kreisen so manches Staatenheil untergraben hat. Darin unterscheidet sich אביון von עני. עני, von ענה, bezeichnet die Abhängigkeit der Existenz, אביון die daraus hervorgehende Abhängigkeit des Willens. Der mittellose Arbeiter kann sich durch Arbeit sein tägliches Brot verdienen und bleibt dabei in seiner männlichen Selbständigkeit völlig unverletzt. Und selbst Almosen empfangend bleibt diese Selbständigkeit noch in weit höherem Grade aufrecht und schwindet wahrhaft erst mit ungelöster Verbindlichkeit. Eine solche zu Abhängigkeit und Unterwürfigkeit führende Armut, soll, heißt es nun hier, in dem unter Gottes Leitung und Gottes Segen aufblühenden jüdischen Staate eigentlich nicht aufkommen. איש תחת גפנו ותחת תאנתו, „jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum" ist allerdings das (Micha 4, 4) der Gesamtmenschheit einst winkende Ideal, das aber unter Gottes Führung zu allererst im jüdischen Gottesstaate seine Verwirklichung hatte finden sollen. Allein die Erreichung dieses Ideals ist eben an die volle Verwirklichung des göttlichen Gesetzes und insbesondere eben dieser Schemita- und Jobelgesetze und des im folgenden sich ihnen anschließenden Zedakagesetzes geknüpft, die Gott als Bedingung seiner steten Jobelregenerierung des jüdisch-nationalen Staatskörpers gesetzt (siehe zu 3. B. M. 25, 10 u. 11) und eben die Herbeiführung dieses Ideals hat כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום im Auge.

V. 6. כי ה' אלהיך וגו'. Wenn du durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes dich des göttlichen Segens teilhaftig gemacht haben wirst, dann wirst du eben durch diesen nationalen Volkswohlstand, der nicht in einer glänzenden Staatsmacht bei verkümmerten Volksexistenzen, sondern eben in dem begüterten, von Mangel befreiten Gedeihen jedes einzelnen Bürgers seine Verwirklichung findet, hoch über andere Völker hinausleuchten. Mit deinem nationalen Reichtum und Überfluß wirst du dem Bedürfnis und dem Mangel anderer Völker aushelfen, sie werden dadurch in Verpflichtung und Abhängigkeit

7. כִּי־יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תְאַמֵּץ אֶת־לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת־יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן׃

7. Wenn unter dir ein Dürftiger sein wird, von einem deiner Brüder, in einem deiner Thore, in dem Lande, welches Gott, dein Gott, dir giebt, sollst du dein Herz nicht gefühllos machen und deine Hand nicht verschließen deinem Bruder, dem Dürftigen.

---

zu dir kommen, du wirst aber der Freie und Unabhängige bleiben. Ein Zustand nationaler Wohlfahrt und Selbständigkeit, der, wenn er dauernd zur Verwirklichung gekommen wäre, mehr als alles andere schon früh den Wunsch nahe gelegt hätte: ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו (Jes. 2, 3).

עבט, das verstärkte עבד, bezeichnet die Schuldpflicht und das für eine Schuldpflicht Haftende, das Pfand. Davon in der talmudischen Rechtssprache: שעבוד. Verwandt damit ist עבת, das Seil, ähnlich wie חבל und חבול, pfänden, und dürfte der Grundbegriff von עבד: der einem Höheren Gebundene, Unfreie sein.

V. 7. כי יהיה בך אבין kann mit Entschiedenheit nur zu einer Gesamtheit gesprochen sein. Man kann nicht zu einem einzelnen als solchem sagen: wenn unter dir ein Armer ist. לא תאמץ לבבך und so auch die folgenden Aussprüche treffen nach der ganzen Wahl der Ausdrücke zunächst das Individuum. Das Gesetz hat also hier gleichzeitig die Gesamtheit und den einzelnen vor Augen, und die hier zum Ausspruch kommende Verpflichtung zur Fürsorge für die Armen trifft gleichzeitig die Gesamtheit und jeden einzelnen und bleibt auf beiden zugleich beruhend. Damit ist aber ein wesentlicher Grundzug dieses Gesetzes charakterisiert. Es giebt wenige, vielleicht nicht eine einzige andere Aufgabe, die also eine unausgesetzte gleichzeitige Thätigkeit der Gesamtheit und der einzelnen beansprucht, wie nach diesem Gesetze die Pflichtfürsorge für die Armen. Was — wie wir sehen werden — dieses Gesetz fordert, kann weder durch den einzelnen allein, noch durch die Gesamtheit allein gelöst werden. Beide müssen mit einander konkurrieren, beide neben einander wirken, wenn das von dem Gesetze vorgesteckte Ziel erreicht werden soll. Den Armen abweisende Schilder an Häusern, deren Bewohner zu der öffentlichen Armenkasse steuern, hat der durch dieses Gesetz genährte jüdische Geist nicht erzeugt (siehe V. 8).

מאחד אחיך, dadurch, daß einer deiner Brüder arm ist. Der Sinn des Gesetzes ist: sobald als auch nur ein anderer in deiner Stadt oder in deinem Lande sich befindet, der der Hülfe bedarf, so befindet sich ein Armer unter dir, in deinem Pflichtrayon, dem du dich nicht entziehen darfst, und zwar lehrt die Halacha nach Anleitung unseres Textes — אחיך, שעריך, ארצך — daß Verwandte den Nichtverwandten, Ortsarme den Fremden, und unter den Auswärtigen die Armen des jüdischen Landes in dem Anspruch auf Hülfeleistung voranstehen. (ספרי ד״ה 251, 3, ש״ך daselbst; — siehe כנה״ג daselbst).

לא תאמץ את לבבך, eigentlich: du sollst deinem Herzen keine Gewalt anthun. Es setzt dies schon voraus, daß das jüdische Herz seiner natürlichen Regung überlassen zum Wohlthun geneigt ist und diese Regung nur durch kalt berechnende eigennützige Rücksichten unterdrückt werden könnte. Ebenso öffnet sich die jüdische Hand von selbst dem Armen und könnte nur ebenso durch solche Überlegungen geschlossen werden, daher: ולא תקפץ את ידך.

8. כִּי־פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת־יָדְךָ לוֹ וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ׃

8. Vielmehr öffnen, öffnen sollst du ihm deine Hand, und ebenso leihen, leihen sollst du ihm seinem Bedürfnis genügend, was ihm fehlen wird.

Wiederholt wird in diesem Wohlthätigkeitskapitel der Arme als אחיך vorgeführt. In jedem Armen, gleichgültig, ob du ihn kennst oder nicht kennst, steht ein Bruder, ein Kind deines Vaters im Himmel vor dir und bringt dir eine Empfehlung von deinem und seinem Vater. —

V. 8. כי פתח תפתח. Alle die Gebote der Wohlthätigkeit werden hier in dieser erweiternden Form ausgesprochen: פתח תפתח, העבט העביטנו, נתון תתן, und zwar läge, nach Baba Mezia 31 a u. b, die Unbeschränktheit der Wiederholung אפי׳ מאה פעמים schon in der aoristischen Form des Infinitivs פתוח, העבט, נתון, und die Beifügung des tempus finitum erweitert die Verpflichtung auch in anderer Beziehung, z. B. פתוח תפתח אין לי אלא לעניי עירך לעניי עיר אחרת מנין ת״ל פתוח תפתח מכל מקום נתן תתן אין לי אלא מתנה מרובה מתנה מועטת מנין ת״ל נתן תתן מכל מקום. Es wird also die mit פתוח תפתח, נתון תתן ausgesprochene Verpflichtung nicht nur für jede wiederholte Gelegenheit, אפי׳ מאה פעמים, erweitert, was schon in der infinitiven Form des Ausspruchs liegen würde, sondern auch auf auswärtige Notleidende ausgedehnt, und nicht nur von dem zu großen Gaben fähigen Begüterten, sondern in gleicher Weise auch von dem Minderbemittelten die Erfüllung dieser Pflicht, sei es auch mit einer ihm möglichen kleinsten Gabe erwartet. Auf dem Gebiete dieser Pflicht wiegt das Kleinste dem Größten gleich, wenn die Kräfte nicht zu Größerem reichen. (Wenn hier עניי עיר אחרת ihre Andeutung in dem רבוי: פתח תפתח finden, während dieselben doch wie עניי עירך in בשעריך ebenso in בארצך nach dem ספרי bereits ausgesprochen liegen, so dürfte im Sinne des טור (ד״ 257; siehe ב״ח daselbst) für עניי עיר אחרת eine zwiefache Erweiterung Bedürfnis sein, für עניי עיר אחרת in ihrer Heimat, und für dieselben, wenn sie sich zeitweilig in unserem Orte befinden). Nach dem ספרי brächte der רבוי auch eine Erweiterung in der Erfüllungsart der Pflicht, daß sie sich nach dem individuellen Bedürfnis des Hilfsbedürftigen zu richten habe: פתוח תפתח נתון תתן למה נאמר כולם מגיד הכתוב הראוי ליתן לו פת נותנים לו פת הראוי ליתן לו עיסה נותנים לו עיסה הראוי ליתן לו מעה נותנים לו מעה הראוי להאכיל בתוך פיו מאכילים אותו בתוך פיו.

והעבט העביטנו, oder je nach Umständen sollst du ihn mit Darlehen unterstützen, und wird (Sabbat 63 a) die Unterstützung mit Darlehen als die noch höhere Wohlthätigkeit begriffen, weil sie den damit Unterstützten in seiner Erwerbsthätigkeit erhält und im Moment des Empfangens sich weniger erniedrigt fühlen läßt. גדול המלוה יותר מן העושה צדקה, und wird dort hinzugefügt: ומטיל לכיס יותר מכולן, wenn der Begüterte, um den Unbemittelten in seinem Erwerbe zu unterstützen, ihm eine Summe in sein Geschäft mit einem Geschäftsanteil einschießt, so übt er damit die höchste Wohlthat, weil er den Unterstützten vollkommen sich ebenbürtig und in seiner Erwerbsthätigkeit aufrecht erhält und diese Form gar nichts Verletzendes für sein Bewußtsein hat. Ist doch überhaupt die Aufrechthaltung des Nächsten vor Verarmung die höchste Aufgabe des Wohlthuns, die bereits 3. B. M. 25, 35 zur Pflicht gemacht ist (siehe daselbst). — Gleichzeitig wird mit העבט העביטנו an die Hand gegeben, wenn der Hilfsbedürftige ein Geschenk zu empfangen sich scheut, es ihm unter der Form eines Darlehens zu schenken. אין לו ואינו רוצה להתפרנס תן לו דרך הלואה (B. M. 31 b).

די מחסרו, in diesen beiden Worten gipfelt die Größe der jüdischen Verpflichtung zur Wohlthätigkeit. Dem Mangel des Armen soll durch uns vollkommen abgeholfen werden. אי אתה מצווה להעשירו, du bist nicht verpflichtet, ihn reich zu machen (ספרי), allein, was ihm „fehlt" soll ihm geschafft werden, und zwar: אשר יחסר לו mit Rücksicht auf seine individuelle Lage und etwa aus früheren besseren Verhältnissen unentbehrlich gewordene Lebensgewöhnungen, אפילו סום לרכוב עליו עבד לרוץ לפניו (Kethuboth 67 b; siehe daselbst).

Das פתוח תפתח, נתון תתן und די מחסורו, und andererseits die Warnung לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיך האביון hat alle die Wunder der jüdischen Wohlthätigkeit erzeugt, die bis auf den heutigen Tag die allzerstreuten Söhne des Hauses Jakob zu einem großen Wohlthätigkeitsvereine über die weite Erde hin stillschweigend konstituiert und jedes hilfsbedürftige Elend jüdische Hütten und jüdische Herzen zuerst aufsuchen läßt. Die Pflicht, den Bedürfnissen der Armen nach allen Seiten hin, די מחסורו gerecht zu werden, hat einerseits die Notwendigkeit ergeben, die Sorge für die Armenpflege zur Sache eines jeden jüdischen Gemeinwesens zu machen, das für deren Zwecke die Kräfte seiner Glieder diktatorisch in Anspruch zu nehmen berechtigt ist — ממשכנין על הצדקה (B. B. 8 b) —, andererseits aber damit keineswegs die Lösung dieser Aufgabe erschöpft sein lassen, sondern der Privatwohlthätigkeit und der Wirksamkeit freiwilliger Wohlthätigkeitsvereine einen Kreis nie ermüdenden edelsten Wohlthuns eröffnet. Die Aufgabe der jüdischen Zedakapflicht ist eine so ernste und so große, daß nur ein Zusammenwirken dieser drei Faktoren — der Gemeinden, der Vereine und der Privaten — ihrer Erfüllung nahe kommen kann, ja, כל הנופל אינו נופל לידי גבאי תחלה, jeder Verarmende fällt nicht gleich der öffentlichen Armenkasse anheim, heißt es schon Nedarim 65 b; die nächsten Angehörigen haben sich überall zunächst ihrer Hilfsbedürftigen anzunehmen, und nur subsidiarisch, wo diese nicht reichen, hat das Gemeinwesen ergänzend einzutreten, und bleibt ja namentlich die verschämte Not und das überall individuell sich gestaltende Bedürfnis edelstes Augenmerk privater Wohlthätigkeit. Ebenso aber giebt es Zwecke, denen nur die Gemeindefürsorge gerecht zu werden vermag. So namentlich z. B. die Sorge für den Jugendunterricht der Unbemittelten, und ist dies von je also von den jüdischen Gemeinden begriffen worden, daß man sogar — irrtümlich — sich gewöhnt hat, den Titel: תלמוד תורה unter den Obliegenheiten eines jüdischen Gemeinwesens nur von der Fürsorge für den Unterricht der Kinder der Armen zu verstehen.

Zwei Momente sind es aber ganz besonders, denen der jüdische Wohlthätigkeitssinn seine Pflege und seine heilbringende Bethätigung verdankt. Der jüdische Gedanke schaut die Aufgabe des Wohlthuns als צדקה, als Pflicht in eminentestem Sinne an (siehe 1. B. M. S. 227). Wer dem Armen nicht nach Kräften hilft, versündigt sich und trägt eine schwere Schuld vor Gott. והיה בך חטא heißt es von ihm im folgenden Verse. Damit ist aber das Wohlthun der Gewähr leistenden Sphäre eines bald mehr bald minder regen, von Stimmungen bedingten Mitleids entrückt und dem Bereiche gemessensten Pflichtgebots überwiesen und zugleich dem Empfangen der Wohlthat das drückende Gefühl der Erniedrigung genommen. Der jüdische Arme empfängt kein „Almosen" (Eleemosyne: Barmherzigkeitsspende). Und es hat die tiefe Einsicht unserer „Weisen", anknüpfend an das מעשר עני-Gesetz, den Umfang dieser Zedakapflicht in einem Zehnten normiert, der zuerst von jedem neugewonnenen Kapital und sodann von dem jährlichen Verdienste für die Zwecke der Wohlthätigkeit ausgeschieden wird, wodurch jeder Jude sich als Verwalter einer unter seinen Händen beruhenden, Gott heiligen kleineren oder größeren Wohlthätigkeitskasse zu begreifen hat, der sich freuen muß, wenn er Gelegenheit findet, das ihm schon nicht mehr Gehörende, vielmehr nur zur zweckmäßigen Verwendung Anvertraute, einem guten Zwecke zuzuwenden.

9. הִשָּׁמֶר לְךָ֣ פֶּן־יִהְיֶ֣ה דָבָר֮ עִם־
לְבָבְךָ֣ בְּלִיַּ֣עַל לֵאמֹר֒ קָרְבָ֣ה שְׁנַת־
הַשֶּׁ֗בַע שְׁנַ֤ת הַשְּׁמִטָּה֙ וְרָעָ֣ה עֵֽינְךָ֔
בְּאָחִ֖יךָ הָאֶבְי֑וֹן וְלֹ֥א תִתֵּ֖ן לוֹ֙ וְקָרָ֣א
עָלֶ֔יךָ אֶל־יְהוָ֖ה וְהָיָ֥ה בְךָ֖ חֵֽטְא׃

9. Hüte dich dir, daß nicht das nichtswürdige Wort bei deinem Herzen Platz greife zu sagen: Nahe ist das siebte Jahr, das Jahr des Erlasses, und da würde dein Auge schlecht blicken auf deinen Bruder, den Dürftigen, und du würdest ihm nicht geben; er würde dann über dich zu Gott schreien, und an dir würde eine Sünde haften.

10. נָתֹ֤ן תִּתֵּן֙ לוֹ֙ וְלֹא־יֵרַ֣ע לְבָבְךָ֔
בְּתִתְּךָ֖ לוֹ֑ כִּ֣י בִגְלַ֗ל ׀ הַדָּבָ֤ר הַזֶּה֙
יְבָרֶכְךָ֣ יְהוָ֣ה אֱלֹהֶ֔יךָ בְּכָל־מַעֲשֶׂ֖יךָ
וּבְכֹ֖ל מִשְׁלַ֥ח יָדֶֽךָ׃

10. Vielmehr geben, geben sollst du ihm, und dein Herz soll nicht mißgestimmt sein, indem du ihm giebst; denn infolge dessen wird Gott, dein Gott, dich segnen in allem deinem Schaffen, und in allem, was deiner Hand zu Gebote steht.

V. 9. השמר וגו׳. פן יהיה דבר עם לבבך (siehe zu Kap. 8, 5). — בליעל (siehe zu Kap. 13, 14). ולא תתן לו als Darlehen. Man sieht, welchen Nachdruck das Gesetz auf die Pflicht des Darlehens legt und das העבט וגו׳ des V. 8 nicht nur von einer Form des Schenkens, sondern in erster Linie von wirklichem Leihen verstanden wissen will (siehe daselbst und 2. B. M. 22, 24). Kethuboth 68 a wird mit Hinweis auf die gleichen Ausdrücke בליעל, mit welchen hier und Kap. 13, 14 die Versagung der Wohlthat und die Propaganda für Götzentum gekennzeichnet werden, gelehrt: כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודה זרה כתיב הכא השמר לך פן יהי׳ דבר עם לבבך בליעל וגו׳ וכתיב התם יצאו אנשים בליעל וגו׳ מה להלן ע״ז אף כאן ע״ז. Es ist Gott, in dessen Namen eine jede Aufforderung zur Hilfe an uns ergeht. Und dieser Anforderung die gebührende Beachtung versagen, heißt: Gott verleugnen und Geld zu seinem Abgott machen.

V. 10. נתון תתן: בינך לבינו: לו, אפי׳ מאה פעמים (ספרי), daß kein anderer es sieht oder erfährt. ולא ירע לבבך בתתך לו, mit freudigem Herzen gieb, wie denn überhaupt die Art und Weise des Gebens den Wert der Gabe unendlich erhöhen oder verringern kann. כל הנותן פרוטה לעני, wer einem Armen einen Groschen giebt, heißt es B. B. 9 b: מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך באחד עשר ברכות הנותן פרוטה לעני מתברך בו׳ ברכות דכתיב הלא פרוס לרעב לחמך וגו׳ כי תראה ערום וכסיתו ונו׳ אז יבקע כשחר אורך וגו׳ אז תקרא וד׳ יענה וגו׳ והמפייסו בדברים מתברך באחד עשר ברכות שנאמר ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע וזרח בחשך אורך וגו׳ ונחך ד׳ תמיד וגו׳ וגו׳: wer einem Armen einen Groschen giebt wird mit sechs Segnungen gesegnet, denn es heißt (Jesaias 58, 7 f.): brichst du dem Hungrigen dein Brot, führst unglückliche Arme in dein Haus, siehst einen Nackten und bekleidest ihn und entziehst dich deinem Nächsten nicht: so wird wie der Morgen dein Licht durchbrechen, deine eigene Genesung rasch erblühen u. s. w. u. s. w. Wer ihm aber mit Worten zuredet, wird mit elf Segnungen gesegnet, denn es heißt (daselbst): bringst du aber dem Hungrigen deine Seele mit hinaus, verstehst die darbende Seele zu sättigen, dann geht im Dunkeln dein Licht auf u. s. w. und es leitet Gott dich stets u. s. w. u. s. w.

11. כִּי לֹא־יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת־יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וְלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ׃ ס

11. Denn es werden Dürftige nicht aufhören auf der Erde; darum gebiete ich dir: Öffnen, öffnen sollst du deine Hand deinem Bruder, deinem Armen und deinem Dürftigen in deinem Lande.

V. 11. כי לא יחדל אביון וגו׳. Es heißt nicht מקרב ארצך oder מקרב, sondern מקרב הארץ: von der Erde. Es liegt ganz im Laufe der natürlichen Entwickelung der irdischen Dinge, daß — sich selbst überlassen — die größte Vermögensverschiedenheit, Not und Überfluß, Armut und Reichtum neben einander erscheinen. Schon die Ungleichheit geistiger Begabung hat eine solche Ungleichheit zu natürlicher Folge, und zwei von Haus aus völlig gleich begüterte Söhne, von denen der eine nur ein Kind, der andere eine zahlreiche Familie zu versorgen hat, werden schon einen bedeutenden Vermögensunterschied darstellen, und treten dem letzteren nun noch Krankheiten und sonstiges Mißgeschick in den Weg, so wird schon in der zweiten Generation bittere Not neben reicher Opulenz sich herausstellen. Diese überall auf Erden natürlich sich ergebenden Notstände sollst du aber בארצך, in deinem Lande nicht aufkommen lassen. בארצך, in „deinem" Lande, in dem Lande des göttlichen Gesetzes und der an die Erfüllung desselben sich knüpfenden besonderen göttlichen Leitung, da soll eben das Gesetz den Ausgleich dieser natürlich gegebenen Ungleichheiten bewirken, da soll jeder ärmere Bruder in dem reicheren Verwandten seinen „Bruder" finden, da gehört jeder Arme und Dürftige „Dir", der Gesamtheit an, und so gewiß אין צבור מת ואין צבור עני, die Gesamtheit nicht stirbt und nicht verarmt, so gewiß soll unter einer pflichtbewußten jüdischen Gesamtheit Armut und Dürftigkeit nur vorübergehend den einzelnen treffen und unter der Ägide des göttlichen Beistandes in ein menschenwürdiges beglücktes Sein auf Erden umwandelt werden. So wird auch wohl im ספרי מקרב הארץ das aufgefaßt: כי לא יחדל האביון מקרב הארץ ולהלן הוא אומר כי לא יהיה בך אביון כיצד יתקיימו שני כתובים הללו בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אביונים באחרים ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום אביונים בכם (vergl. Verse 4 u. 5).

So gewiß aber der hilfsbedürftigen Armut unter dem Regime des jüdischen Gesetzes Hilfe und Beistand gesichert ist, so gewiß jüdische Zedaka den Zedaka bedürftigen Empfänger nicht schändet, ja im Geiste dieses Gesetzes den Arbeitsunfähigen, Verdienstlosen, der aus mißverstandenem Ehrgeiz sich und den Seinen das Leben verkürzt, um nicht zu der ihm gebührenden Zedaka seine Zuflucht zu nehmen, schwere Verantwortung trifft — כל מי שצריך ליטול ואינו נוטל הרי זה שופך דמים (Jeruschalmi Pea, Ende) — so legt eben der Geist dieses Gesetzes einen sehr hohen Wert auf die Bewahrung der Selbständigkeit, die sich lieber auf das Allernotwendigste beschränkt, jede, auch die in den Augen der gedankenlosen Welt „niedrigste" Arbeit ergreift, um nur nicht Spenden der Menschenwohlthätigkeit in Anspruch zu nehmen. Es giebt keinen Kreis, in welchem sich redlich und selbständig ernährende Arbeit so hoch in Ehren steht, als dies in dem altjüdischen Kreise der Fall war. Unsere größten geistigen Heroen, deren Licht uns noch leuchtet und zu denen ihre Zeit und alle Zeiten verehrungsvoll hinanblickten und blicken, ein Hillel, ein R. Jehoschua, ein R. Chanina und R. Oschaja, ein R. Scheschеth, ein R. Huna, lebten in den beschränktesten Verhältnissen und nährten sich als Holzhauer, Schmiede, Schuhmacher, Lastträger, Wasserschöpfer und lehrten durch ihr Beispiel die Maxime: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, lebe am Sabbat nicht besser, als am Wochentage und mache dich nicht der Menschenhilfe bedürftig (Peßachim 113 a). פשוט

12. כִּי־יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ׃

12. Wenn dir dein Bruder der Ebräer oder die Ebräerin verkauft wird, so dient er dir sechs Jahre und mit dem siebten Jahre entlässest du ihn zur Freiheit von dir.

נבילתא בשוק ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא וגברא רבה אנא וסניא בי מלתא׃ Tagelöhnere mit Fellabziehen auf öffentlicher Straße und sage nicht, ich bin ein Kohen, bin ein Gelehrter, das schickt sich nicht für mich (daselbst; siehe רשב"ם B. B. 110 a). Wer, heißt es in der Mischna Ende Pea: wer Zedaka nicht nötig hat und sie doch nimmt, geht nicht aus der Welt, ohne wirklich der Menschenwohlthätigkeit aus Not anheimzufallen. Wer aber Zedaka nehmen dürfte und sie nicht nimmt, der scheidet nicht im Alter, ohne andere mit eigenem Vermögen wohlthätig ernährt zu haben. כל מי שאינו צריך ליטול ונוטל אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות וכל מי שצריך ליטול ואינו נוטל אינו מת מן הוקנה עד שיפרנס אחרים משלו ועליו הכתוב אומר ברוך הגבר אשר יבטח בד' והיה ד' מבטחו׃

V. 12. כי ימכר וגו׳. Die Gesetze über die den Hilfsbedürftigen zuzuwendende Fürsorge schließen zusammenfassend mit zwei Problemen, mit welchen die ganze soziale Gesetzgebung, insbesondere das Personenrecht im 2. B. M. 21, 2 eingeleitet wird. Es sind dies die Fälle des gerichtlichen Verkaufes eines Diebes zur Tilgung seiner Ersatzschuld und des Verkaufes einer minderjährigen Tochter durch den Vater zum Zwecke ihrer Ernährung, eventuell ihrer bleibenden Versorgung. Wir haben diese Rechtsfälle bereits im zweiten Buche ausführlich besprochen und gezeigt, wie sich an ihnen das jüdische Recht in der Behandlung der durch Verbrechen oder Unglück auf die tiefste Stufe sozialer Stellung geratenen Personen charakteristisch kennzeichnet. Die dort gegebenen Rechtsbestimmungen erhalten hier im Geiste der vorangegangenen allgemeinen Zedakagebote eine wesentliche Ergänzung durch die Pflicht der הענקה (V. 14), durch die Verpflichtung, die zwangsweise in den Stand der Unfreiheit Geratenen beim Zurücktritt in die Freiheit nach gesetzlichem Ablauf ihres Dienstverhältnisses nicht leer aus dem Dienst treten zu lassen, dieselben vielmehr mit „gesegneten" und segenfähigen Gütern für den Wiederantritt der Freiheit auszustatten. Diese Verpflichtung vollendet insbesondere hinsichtlich des zur Tilgung einer Diebstahlsschuld zur Unfreiheit gerichtlich Verurteilten das großartige Gesamtbild rücksichtsvoll fürsorgender Humanität, welche das göttliche Recht selbst dem Verbrecher zuwendet (siehe 2. B. M. S. 224 f.). Der mittellose und eben seiner Mittellosigkeit halber zur Tilgung der Ersatzschuld in die zeitliche Unfreiheit verkaufte Verbrecher wird nicht mit leeren Händen sich selber wiedergegeben. Die Bruderliebespflicht seines bisherigen Dienstherrn hat ihn mit einem kleinen Gütervorrath auszustatten und ihm damit eine fortan redliche Existenz zu ermöglichen. Darf doch wohl überhaupt unter dem Regime der jüdischen Zedakapflicht und des jüdischen Zedakarechts eine soziale Gesamtheit mit Beruhigung sich sagen: in ihrer Mitte sieht keiner aus Not zum Verbrechen sich getrieben. Durch das unermüdete Zusammenwirken öffentlicher und privater Wohlthätigkeitspflicht sind jedem die Wege zur Erhaltung und Wiedererlangung einer redlichen Existenz geöffnet, und nur jüdischer Zedakageist kann eine Gesellschaft vor Proletariat und Verbrecherverkommenheit schützen.

כי ימכר לך וגו׳: ein ersatzunfähiger Dieb durch das Gericht, oder ein minderjähriges Mädchen durch den völlig verarmten Vater (siehe 2. B. M. 21, 2 u. 7). Ein Frauenzimmer wird eines Diebstahls wegen nicht verkauft (daselbst) und ist auch auf sie

13. Wenn du ihn dann zur Freiheit von dir entläſſeſt, ſo entlaſſe ihn nicht leer.

13. וְכִי־תְשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תְשַׁלְּחֶנּוּ רֵיקָם׃

14. Vielmehr ausſtatten, ausſtatten ſollſt du ihn von deinem Kleinvieh, von deiner Scheuer und deiner Kelter; was dir Gott, dein Gott, geſegnet hat, ſollſt du ihm geben.

14. הַעֲנִיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֹּאנְךָ וּמִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִּתֶּן־לוֹ׃

15. Erinnere dich, daß du im Lande Mizrajim Sklave geweſen biſt, als Gott, dein Gott, dich erlöſte; darum verpflichte ich dich heute hierzu.

15. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם׃

16. Und es ſei, wenn gleichwohl er dir ſagt: Ich will nicht von dir gehen, und er hat dich lieb gewonnen und dein Haus, denn er hat es gut bei dir:

16. וְהָיָה כִּי־יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת־בֵּיתֶךָ כִּי־טוֹב לוֹ עִמָּךְ׃

17. ſo nimmſt du einen Pfriemen und bohrſt ihn durch ſein Ohr, und zwar an die Thüre, und er hat dir für immer Knecht zu bleiben. Auch deiner Magd ſollſt du ſolches leiſten.

17. וְלָקַחְתָּ אֶת־הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם וְאַף לַאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה־כֵּן׃

---

der רציעה-Akt (V. 17) nicht anwendbar. עבריה wird hier nur eingeſchaltet, um für ſie auch den Austritt mit dem ſiebten Jahre und die הענקה-Pflicht zu ſtatuieren.

ועבדך וגו׳ (ſiehe 2. B. M. S. 223); חפשי daſelbſt).

V. 14. העניק. ענק (ſiehe 1. B. M. S. 212). — לו, aber nicht dem מוכר עצמו וגו׳ מצאנך וגו׳ אשר ברכך וגו׳ כלל iſt הענק וגו׳ (3. B. M. 25, 39; Kiduſchin 15 a). — und ופרט וכלל giebt den Geſamtbegriff: vermehrungsfähige Naturalien aus dem Tier- und Pflanzenreiche, כל שישנן בכלל ברכה, nicht aber z. B. Geld (Kiduſchin 17 a), und wird (daſelbſt) das Minimum zu einem Geſamtwerte von 30 Schekel, dem Normalſatze bei der Tötung eines עבד durch ein Tier (2. B. M. 21, 32) entſprechend, beſtimmt.

V. 15. וזכרת וגו׳: Ich habe dich auch, bemerkt ספרי z. St., bei deinem Austritt aus der Knechtſchaft in die Freiheit nicht leer ausgehen laſſen, habe dich ברכוש גדול ausgeſtattet.

VV. 16 u. 17 (ſiehe zu 2. B. M. 21, 5 u. 6). — ואף לאמתך. Die Sätze והיה כי יאמר und ולקחת ſind nur eine untergeordnete Weiterausführung der vorhergehenden הענקה-Beſtimmung, die ja den eigentlichen Gegenſtand dieſes Geſetzabſchnittes bildet. Der ganze Akt der רציעה und deſſen Folgen ſind ſchon im 2. B. M. ausgeſprochen. Hier veranſchaulichen ſie nur, welchen mildfürſorgenden Zuſtand das Geſetz für den Knecht im Hauſe des Herrn vorausſetzt. Es winkt ihm die Freiheit und er wird ihr mit einer entſprechenden Ausſtattung wiedergegeben — und doch zieht er das Verbleiben in der Unfreiheit bei dem Herrn vor. והיה כי יאמר וגו׳ bis והיה לך עבד עולם iſt daher mehr Parentheſe und ואף לאמתך וגו׳ ſetzt das הענקה-Gebot fort.

18. לֹא־יִקְשֶׁה בְעֵינֶיךָ בְּשַׁלֵּחֲךָ
אֹתוֹ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ כִּי מִשְׁנֶה שְׂכַר
שָׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבֵרַכְךָ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה: פ

שביעי. 19. כָּל־הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד
בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא
תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ:

18. Und es sei dies in deinen Augen keine Ungebühr, wenn du ihn also in die Freiheit von dir entlässest, denn doppelt für einen Tagelöhnerlohn hat er dir sechs Jahre gedient und es wird dich Gott, dein Gott, in allem, was du thust, segnen.

19. Jede Erstgeburt, welche unter deinem Rind- und deinem Kleinvieh geboren wird, die männliche, hast du Gott, deinem Gotte, zu heiligen; du darfst keine Arbeit verrichten mit dem Erstgeborenen deines Ochsen und darfst den Erstgeborenen deines Kleinviehs nicht scheren.

V. 18. לא יקשה וגו׳ kann sich nicht auf die Freilassung an sich beziehen; denn diese ist ja eine reine Rechtsfolge, er war ja nur auf sechs Jahre erworben und wäre ein jedes längere Behalten pure Gewalt. Es bezieht sich vielmehr auf die unmittelbar zuvor in תעשה כן erwähnte, bei der Entlassung geforderte הענקה-Bestimmung. Diese Forderung, welche das Gesetz an den Herrn bei Entlassung des Knechtes stellt, soll ihm nicht etwas Schweres, Hartes, dünken. כי משנה וגו׳ שכר שכיר ist nicht die Leistung, sondern der Lohn eines Tagelöhners, und ומשנה כסף wie משנה שכר שכיר (1. B. M. 43, 15) das Doppelte an Geld, so: das Doppelte an Lohn, den doppelten Lohn eines Tagelöhners. עבדך, zu welchem משנה שכר das Objekt bildet, kann dann wohl nur in der Bedeutung: durch Dienst verdienen, erarbeiten stehen, wie Ezech. 29, 20. פעלתו אשר עבד בה נתתי לו, wo פעלה wie פעלת שכיר den erarbeiteten Lohn und עבד: durch Dienst verdienen bedeutet. Vielleicht ist auch משנה von שכר zu trennen, und es heißt: er hat doppelt dir für einen Tagelöhnerlohn gedient. 3. B. M. 25, 40 wird hinsichtlich der Behandlung eines עבד עברי die Weisung gegeben: כשכיר כתושב יהיה עמך, es kann der Herr nur Tagelöhnerleistung von ihm fordern, er wird daher bei Eingehung des sechsjährigen Dienstverhältnisses den Kaufpreis nur nach dem sechsjährigen Lohn eines Tagelöhners bemessen haben, von dem er nur während der Tageszeit Arbeit zu fordern berechtigt ist. Gleichwohl wird er von ihm größeren Nutzen gehabt haben. Er wird ihm auch nachts treue Dienste geleistet haben. Haben wir doch bereits (2. B. M. S. 225) nach dem Worte des ספרא auf das sittlich Große dieses ganzen Verhältnisses hingewiesen, in welchem der Herr den Knecht als Bruder behandeln, der Knecht sich gleichwohl als Knecht benehmen soll. Daher heißt es hier: Wenn du ihn bei seinem Austritt noch mit einem kleinen Gütervorrat ausstatten sollst und du dies etwa als etwas Übertriebenes ansehen wolltest, so bedenke, daß das, was er dir geleistet hat, auch weit über das hinausgeht, was du durch deine Zahlung bei seinem Kauf vergütet hast. Kiduschin 15 a wird dieses משנה שכר שכיר durch die 2. B M. 21, 4 dem Herrn eingeräumte Befugnis erläutert.

V. 19. כל הבכור. Dieser ganze mit עשר תעשר begonnene מעשר שני-, צדקה- und הענקה-Gesetzesabschnitt schließt mit erneuter Hervorhebung der בכור-Institution, welche die Basis aller dieser positiven göttlichen

Verfügungen über unser Eigentum bildet. Alle diese Verpflichtungen sind kein Ausfluß des natürlichen Rechtes. Alle beruhen sie auf dem Grundfaktum, daß Gott, als er Israel zur Freiheit und Selbständigkeit aufrichtete, sein: „ל׳" über alle Personen und Güter seines künftigen Volkes aussprach, sich als den alleinigen wirklichen Eigentümer alles Eigentums in Israel setzte und damit sich die Verfügung über alle Personen und Güter reservierte. Und Träger und ewiger Verkünder dieses Grundfaktums aller unserer Personen- und Güterpflichten ist eben die בכור=Institution, zu welcher das bereits in diesem Abschnitt einleitend (Kap. 14, 23) erwähnte בכור בהמה טהורה=Gesetz gehört, welches eben der Gotthörigkeit und Weihe aller unserer Nahrungsgüter zur Basis dient und daher hier zum erneuten Ausspruch kommt. Es gehört aber dieses בכור בהמה טהורה=Gesetz mit zu denjenigen, die ihre Stelle in dem Kompendium der משנה תורה finden, da auch בכור ב״ט seine Verwirklichung an der Stätte des Centralheiligtums zu erhalten hat, und dessen Genuß ebenso wie מעשר שני auf den Stadtumkreis des Heiligtums beschränkt ist. Damit ist denn auch für diese Grundinstitution der Nahrungsgüterweihe das Bewußtsein wach gehalten, daß die Weihe an Gott gleichbedeutend ist mit der Weihe an sein im Nationalheiligtum ruhendes Gesetz, und daß jeder einzelne sein Eigentum nur von dem nationalen Standpunkt und der nationalen Bestimmung aus zur Verwendung bringen soll.

Dieser wiederholte Ausspruch des בכור בהמה=Gebotes setzt übrigens die bereits in den übrigen Büchern niedergelegten Bestimmungen voraus und bringt einige wesentliche Ergänzungen derselben.

כל הבכור וגו׳ הזכר, durch dieses הזכר wird nach Bechoroth 19 a der 2. B. M. 13, 2 allgemein gehaltene Begriff בכור auf זכרים beschränkt und verhält sich הזכר zu כל הבכור wie פרט zum כלל. בכור זכר könnte aber das erstgeborene Männliche bedeuten, selbst wenn eine weibliche Geburt vorangegangen wäre. Dem gegenüber erläutert dort die Beifügung פטר רחם den Begriff בכור nicht als den Erstgeborenen eines Geschlechtes, sondern als die Erstgeburt überhaupt, es ist dies die Form: כלל הצריך לפרט, daß nämlich der פרט nicht eine quantitative Beschränkung des Umfangs, sondern eine näher präzisierende Erläuterung des Inhalts des כלל ist. Und ebenso könnte der פרט: זכר פטר רחם noch den Fall einschließen, daß noch ein ולד יוצא דופן vorangegangen, daß somit das Jetztgeborene wohl בכור לרחמים, aber nicht בכור לולדות wäre, diese Möglichkeit wird durch das voranstehende בכור ausgeschlossen, und damit der gesetzliche Begriff dahin fixiert, daß nur בכור לכל מילי der absolute בכור, nicht aber בכור לדבר dem gesetzlichen Begriff entspreche, der זכר muß zugleich בכור לרחמים ולולדות sein. Es ist dies die Form: פרט הצריך לכלל, indem der פרט: זכר פטר רחם nicht durch den vorangehenden כלל erweitert wird, sondern eine beschränkende Präzision erhält (daselbst nach Raschis Auffassung).

למעוטי שותפות נכרי: בבקרך ובצאנך (Chulin 135 b) und so auch 4. B. M. 3, 13: הקדשתי לי כל בכור בישראל בישראל ולא באחרים (Bechoroth 2 a). Die mit קדושת בכור begründete Gotthörigkeit und Weihe alles Familieneigentums beruht so tief in der historisch gegebenen jüdisch-nationalen Geschichte und Bestimmung, daß sie nur dann eintreten kann, wenn sowohl das Muttertier als das Junge ausschließlich jüdisches Eigentum ist. Sobald aber vor der Geburt an dem Muttertier oder an dem Jungen einem Nichtjuden ein Mitanteilrecht geworden, so läßt dies die קדושת בכור nicht eintreten (Bechoroth 3 a).

בכור קדוש מרחם, obgleich die קדושה von selbst mit der Geburt eintritt, so ist doch תקדיש לד׳ אלדיך, dem, welchem ein נולד לו בכור בתוך ביתו מצוה להקדישו in seinem Eigentumskreise geboren worden, es Mizwa, die קדושה auch in Wort darüber auszusprechen, eine Bestimmung, die sicherlich in der tiefen grundlegenden Bedeutsamkeit dieser קדושה für den Besitzkreis des Eigentümers wurzelt.

20. לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אַתָּה וּבֵיתֶךָ׃

20. Vor Gott, deinem Gotte, sollst du ihn genießen Jahr für Jahr an dem Orte, den Gott erwählen wird, du und dein Haus.

21. וְכִי־יִהְיֶה בּוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כָּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

21. Wenn aber ein Gebrechen an ihm ist, er ist lahm oder blind, irgend ein böses Gebrechen, so darfst du ihn Gott, deinem Gotte nicht opfern,

22. בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל׃

22. in deinen Thoren darfst du ihn essen, der Unreine und der Reine zusammen wie Hirsch und Reh.

23. רַק אֶת־דָּמוֹ לֹא תֹאכֵל עַל־הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם׃ פ

23. Jedoch sein Blut darfst du nicht essen, an die Erde hin hast du es zu gießen wie Wasser.

לא תעבד וגו׳ ולא תגז וגו׳. Dieses Verbot der גיזה ועבודה, das sich wie auf בכור, so auch auf alle קדשי מזבח erstreckt (Bechoroth 25 a), ist nicht ein Ausfluß des allgemeinen מעילה-Gesetzes (3. B. M. 5, 15 und 5. B. M. 12, 17). Es ergiebt sich dies schon daraus, daß מעילה auch bei קדשי בדק הבית stattfindet, גיזה ועבודה jedoch nur bei קדשי מזבח verboten ist (Bechoroth daselbst), daß es hingegen bei מן ההורה aufrecht bleibt (siehe oben Kap. 12, 15).

V. 20. לפני ד׳ אלדיך וגו׳ (4. B. M. 18, 18) ist בכור בהמה טהורה als מתנת כהנה dem כהן zum Genusse wie חזה ושוק של שלמים überwiesen (siehe daselbst). Hier wird noch die Bestimmung gegeben, daß es Mizwa sei, jeden בכור im ersten Jahre seiner Geburt durch Opferung und Genuß in der Gottesstadt seiner Bestimmung zuzuwenden. Diese bei בכור wie bei מעשר (Kap. 14, 22) ausgesprochene שנה בשנה-Bestimmung läßt den Boden- wie den Herdensegen eines jeden Jahres für sich als ein besonderes in sich abgeschlossenes Augenmerk der göttlichen Fürsorge beherzigen, wie es ja Kap. 11, 12 heißt: ארץ אשר וגו׳ תמיד וגו׳ מראשית השנה ועד אחרית השנה (siehe daselbst).

נאכל לכהנים לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם: חזה ושוק, wie אתה וביתך (Sebachim 55 a).

VV. 21—23. וכי יהיה בו מום וגו׳ בשעריך תאכלנו וגו׳. Die Untauglichkeit zum Opfer, welche ein מום dem Tiere bewirkt, ist bereits 3. B. M. 22, 29 f. ausgesprochen, und haben wir dort bereits (siehe S. 465 f. u. S. 484) den tiefen Gegensatz erläutert, in welchem ein mit einem leiblichen Gebrechen behaftetes Tier als קרבן zu der Lebenswahrheit stände, die in jedem die „Gottes Nähe" suchenden Opfer zum Ausdruck kommen soll. Es war aber diese Opferuntauglichkeit durch מום für בכור wohl deshalb noch besonders zu erwähnen, weil deren Wirkung für בכור sich von derjenigen bei anderen קדשים unterscheidet. Andere קדשים bedürfen, wenn sie durch מום zum קרבן untauglich geworden sind, noch der Auslösung, פדיון, um genossen werden zu dürfen (3. B. M. 27, 11), בכור aber, wie bereits zu 4. B. M. 18, 17 bemerkt, hat unter keinen Umständen פדיון. Wie seine קדושה nicht aus einem freien Weiheakt hervorgegangen, sondern mit der Geburt eintritt, so ist sie auch auf keine Weise ablösbar und übertragungsfähig. Vielmehr verbleibt ihm auch mit מום der מתנת כהונה-Charakter, er bleibt Eigentum des כהן und darf, sobald ihm ein מום קבוע geworden, von ihm, und durch ihn auch von jedem andern gegessen werden. Eben aber, weil sein היתר

Kap. 16. V. 1. Wahre den Halmmonat und vollziehe das Peßachopfer Gott, deinem Gotte, denn im Halmmonat hat dich Gott, dein Gott, aus Mizrajim herausgeführt nachts.

טז 1. שָׁמוֹר אֶת־חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ
פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב
הוֹצִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה׃

אכילה ohne פדיון eintritt, war für בכור auch noch besonders zu erwähnen, daß gleichwohl für ihn ebenso wie bei פדיונן לאחר פסולי המוקדשים die Rücksicht auf טהרה beim Genuß wegfällt und das Blutverbot aufrecht bleibt (siehe zu Kap. 12, 15 u. 16).

Welche Gebrechen zum קרבן untauglich machen, ist bereits ausführlicher 3. B. M. 22, 20 f. ausgesprochen. Hier ist in der Form כלל ופרט וכלל: וכי יהיה בו מום פסח, או עור כל מום רע, wobei noch dem רע כל מום die Kraft eines erweiternden רבוי innewohnt, der Begriff eines die Opferuntauglichkeit bewirkenden מום als: כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין, sich nicht wieder reproduzierende sichtbare Leibesfehler definiert (Bechoroth 37 a).

Kap. 16. V. 1. Es folgt ein Kapitel der מועדים, dessen Stellung in dem משנה תורה=Kompendium wir bereits zu Kap. 1, 15 besprochen haben. Es fehlen in demselben alle diejenigen Festzeiten, die wie שבת, ר"ה, י"כ und שמיני עצרת schon ihrem ganzen Wesen nach auch während der Wanderung in der Wüste zur Verwirklichung kamen, und es kommen in diesem Kompendium für die ins Land Ziehenden nur diejenigen zur nochmaligen Besprechung, die wie שבועות und סוכה eigentlich erst im Lande in ihre volle Bedeutung eintreten, oder hinsichtlich derer wie für פסח die Verpflichtung der Vollziehung in der Gottesstadt als der nationalen Centralstätte ganz besonders hervorzuheben war, wie denn diese Verpflichtung auch hinsichtlich שבועות und סוכה ausgesprochen wird. Alle drei sind sie רגלים, deren Bedeutung als solche ja auch erst mit der Dezentralisierung im Lande beginnt, wie sie denn ja auch in dieser Beziehung (V. 16) zusammengefaßt werden. Gleichzeitig sind denn auch einige wesentliche Ergänzungen der bereits in den vorigen Büchern enthaltenen מועד=Vorschriften für dieses Kompendium vorbehalten worden. So gleich der erste Satz der פסח=Bestimmungen:

שמור את חדש האביב וגו'. Bereits in den einleitenden Worten des Moedkapitels im dritten Buche (Kap. 23, 2) ist die Gesetzesbestimmung niedergelegt, daß die Feststellung der Festeszeiten, obgleich dieselben an einen bestimmten Monatstag gebunden sind, einer Regulierung der Nationalrepräsentanz bedarf und von deren jährlicher Bestimmung bedingt ist. Wir haben (daselbst) dieses Bedürfnis bereits aus der durch das Gesetz gegebenen Notwendigkeit erläutert, die auf bestimmte Moedmonatstage fallenden Feste gleichzeitig in bestimmten vom Ablauf des Sonnenjahres abhängigen Jahreszeiten zu fixieren, wodurch, da das Moedjahr von zwölf Mondmonaten um etwa 11 Tage kürzer als das Sonnenjahr ist, somit, sich selbst überlassen, die Festzeiten jährlich um 11 Tage rückläufig alle Jahreszeiten durchlaufen würden, sich das Bedürfnis ergiebt, durch eine periodische Einschaltung unsere Festzeiten im Einklange mit den bestimmten Jahreszeiten zu halten, so daß das Mazzothfest in den Anfang der Frühlings=תקופה, die Herbst=תקופה noch in das Suckothfest (תקופה: der Anfang eines Sonnenjahresviertels von $91\,^7/_{12}$ Tag und darüber; wir haben תקופות השרי טבת ניסן תמוז und) und das Wochenfest der בכורים=Darbringung mit der ersten Baumfruchtreife zusammenfalle.

Diese Regulierung wird hier nun des Näheren bestimmt:

שמור את חדש האביב ועשית פסח. Der Begriff חדש האביב kombiniert schon zwei Momente, deren eines dem Mondcyklus und das andere dem Sonnenjahre angehört. חדש, wirkliche Monate hat nur der Ablauf des Mondes, אביב, die Halmreife,

Bezeichnung des Frühlingsanfangs, gehört dem Sonnenlaufe an. חדש, der Monat, in welchem wir das פסח-Opfer zu vollziehen haben, soll immer חדש האביב sein, es soll immer אביב, der Frühlingsanfang, תקופה ניסן, in ihn, und zwar präziser, in die erste Hälfte des Monats fallen, die spezifisch noch den חדש-Charakter trägt, indem sie dem steigenden, sich „erneuenden" Lichte angehört, im Gegensatz zu der zweiten Hälfte des bereits abnehmenden Lichts. Die erste Hälfte des Monats reicht aber bis zum vierzehnten, eben dem Tage der Vollziehung des Peßachopfers. Und nur, wenn an diesem vierzehnten Tag oder früher תקופה ניסן, die Frühlings-תקופה, beginnt, ist der Monat חדש האביב und kann in ihm das פסח zur Vollziehung kommen. Gehört aber der ganze vierzehnte noch der Winter-תקופה, der תקופה טבת an, und tritt תקופה ניסן erst am fünfzehnten oder später ein, so ist durch Einschaltung dem ניסן der חדש האביב-Charakter zu reservieren, und zwar, wenn תקופה ניסן auf den fünfzehnten fiele, genügt es, durch מלא-Bestimmung des vorangehenden Monats Adar (siehe 2. B. M. S. 96) den Anfang des Nissan um einen Tag zu verschieben. Fiele sie aber auf den sechzehnten und später, so muß dem für den פסח-Monat erforderlichen חדש האביב-Charakter durch Einschaltung eines ganzen Monats, des אדר שני, genügt werden. Daher der Satz: כרחות דמשכה תקופה טבת עד שיתסר בניסן עברה להה"א שהא ולא החוש לה רכה"ב שמור את חדש האביב שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן (ר"ה 21 a; Raschi daselbst. — Nach הוספו' daselbst jedoch gehört noch der fünfzehnte Tag dem „חדש", dem sich erneuenden Lichte an, und es genügt, wenn תקופת ניסן am fünfzehnten eintritt. Der Wortlaut unseres Textes: שמור את חדש האביב ועשית פסח spricht für Raschis Auffassung, daß schon עשית הפסח in die Frühlings-תקופה falle. Nach הוספו' müßte man annehmen, der ganze Monat heiße חדש האביב, wenn die תקופה-אביב nicht später als am fünfzehnten eintritt, und die Bestimmung laute, dafür zu sorgen, daß der Monat, in welchem das פסח-Opfer zur Vollziehung kommt, חדש האביב sei).

Diese Fürsorge für den חדש האביב-Charakter des ניסן ist die Erfüllung der Aufgabe שמור את חדש האביב ועשית פסח und diese Einschaltung des אדר שני selbst heißt עיבור שנה. Wir haben damit in Zusammenhang stehende Bestimmungen bereits zu 3. B. M. 23, 2 erläutert und verweisen hierauf. Die Ausübung dieser Fürsorge und die jedesmalige auf Grund astronomischer Berechnung und Wahrnehmung anderer dabei in Betracht kommender Umstände zu treffende Bestimmung gehört mit zu den Attributen der höchsten nationalen Gesetzesrepräsentanz. Nach unserer seit Hillel dem Jüngern, der letzten nationalen Gesetzesrepräsentanz und durch dieselbe für die Zeiten des Galuth fixierten Kalenderordnung, fallen in einen Cyklus von neunzehn Jahren, מחזור, sieben Schaltjahre, und zwar ist immer das 3., 6., 8., 11., 14.. 17., 19 eines solchen Cyklus ein Schaltjahr von dreizehn Monaten, die übrigen sind שנות פשוטות.

Wir haben bereits zu 2. B. M. 12, 2 und 3. B. M. 23, 2 u. 4 auseinandergesetzt, wie die קידוש החדש- und עיבור השנה-Institution und die gleichzeitig geschichtlichen und jahreszeitlichen Bestimmungen unserer Festzeiten, allem und jedem antiken und modernen Naturkult entgegen, vielmehr aus einer vergötternden Anbetung der Natur uns zur Huldigung Gottes des einen Einzigen hinrufen, dessen Gegenwart jedes Wesen und jeder Wechsel, jeder Atemzug des Naturlebens verkündet, dessen Gesetz in jeder Entfaltung des Naturseins allmächtig ist, der aber in noch innigerer Nähe dem sittlich freien Menschenleben nahe ist und uns in Gestaltung und Lenkung unserer Geschicke und in Leitung unseres Thatenlebens durch sein Gesetz offenbar geworden. Die Identität des einen Einzigen in Natur und Geschichte, das ist die Basis unseres Gottes- und Selbstbewußtseins, und das ist die Wahrheit, zu deren Promulgierung das שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך unser ganzes Kalenderwesen gestaltet. Das Fest unserer geschichtlichen Auferstehung muß zu gleicher Zeit das Fest der Auferstehung der Natur sein.

Der Gott, dessen Frühlingshauch die Natur aus der Todesstarre des Winters weckt, das ist derselbe Gott, der uns aus Tod und Fessel zu Leben und Freiheit gerufen, und der Gott, der einst mit seinem: בדמיך חיי (Ezech. 16, 6) das egyptische Grab unseres geschichtlichen Todes gesprengt, das ist derselbe Gott, dessen frei machendes, Leben gebendes Walten in der Natur noch jede aus dem Boden hervorbrechende Sprosse, jede zur Blüte aufbrechende Knospe, jedes aus der Todeserstarrung sich aufrüttelnde Wesen frühlingsselig verkündet. Der Tag, dessen Wiederkehr immer aufs neue im פסח-Opfer den geschichtlichen Moment uns begehen lassen will, in welchem physischer und politischer Tod über unseren Häuptern schwebten und Gott beide mit abwägender Prüfung über uns hinweg schreiten ließ und unser Opfergelöbnis ewig treuer, männlich heiterer Hingebung mit Leben und Freiheit rettend lohnte: der Tag, der vierzehnte Nissan, muß immer im Frühlingsanfang des Naturerwachens stehen und, zurückgeblieben, in diesen Anfang, durch Einschaltung, gestellt werden. Wir begreifen daher, warum אין מעברין אלא אדר (Sanhedrin 12 a), warum diese Regulierung nur durch Einschaltung eines zweiten Adar und nicht irgend eines anderen Monats des Jahres zu bewirken ist. Nur durch Einschaltung eines dem Monat Nissan unmittelbar vorangehenden Monats tritt der Zweck dieser Einschaltung, das Zusammenfallen des Peßachmonats mit dem Frühlingsmonat, in die Augen. Dagegen tritt die Offenbarung Gottes in unserer Geschichte also mit überwiegender Bedeutung in den Vordergrund, daß, wenn einmal der Monat Nissan eingetreten, ja selbst nur bereits der 30. Adar herangekommen, der der 1. Nissan werden konnte, dann keine Einschaltung mehr zulässig ist, אין מעברין ניסן בניסן, ja: אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן (daselbst b).

Die hohe Bedeutsamkeit dieser עיבור שנה-Institution trat aber erst in voller Wichtigkeit mit der Niederlassung im Lande ein, und konnte daher deren spezielle Anordnung für dieses Kompendium des Gesetzes vorbehalten bleiben. Erst in Acker- und Feldumgebung drängt sich mit dem Frühlingserwachen das Naturleben dem Menschengedanken mit seinen mächtigen Reizen und seinem imponierenden Gleichschritt, und dem Menschenherzen mit der Hoheit einer seine Hoffnungen bedingenden Gewalt auf, erst in Acker- und Feldumgebung läuft das Gottesvolk Gefahr, in die Vergötterung dieser Naturgewalten zu versinken und dem „Baal" neben dem Gotte seines geschichtlichen Seins und Schaffens einen Thron der Huldigung in seinem Herzen zu reservieren. Da tritt das Gesetz hin und fordert Frühlingsanfang für den Peßachopfertag, fordert im Anblick des Frühlings der Natur die Gedächtnißfeier *unseres* Frühlings, und ruft zu ihr weg von dem grünenden Acker und dem blühenden Feld, hinauf und hinan zu der Stätte hin, wo in dem göttlichen Gesetze der Born *unserer* Verjüngung, der Quell unserer sittlichen und politischen Blüte und darin zugleich die eigentliche Bedingung der Blüte unserer Äcker und Felder ruht, und läßt uns im Anblick dieses unseres Unterpfandes Gottes, des einzig Einen, Ihm, dem einzig Einen aufs neue huldigen, der in einer einzigen Frühlingsnacht uns aus physischem und politischem Tode zu Leben und Freiheit geführt und sich mit dieser weltgeschichtlich einzigen That in das Buch der Menschen- und Völkererfahrung, vor allem zu unserem ewigen Gedenken und Beherzigen, als *den* eingeschrieben, der mit *einer* Hand die Gänge der Natur und der Geschichte leitet, und wie Er das Gesetz gegeben und aufrecht hält, nach welchem und durch welches die Sonne und die Erde ihren Lauf vollbringen, Zeiten kreisen und Keim und Wesen daseinsfroh und hoffnungsselig ihren Entwickelungsgang antreten und vollenden, also auch uns das Gesetz geschrieben, nach welchem wir unser Wesen und alle ihm eingeborenen Keime des Wahren und Guten entwickeln und damit die noch höhere, ewig sich verjüngende, daseinsfrohe, hoffnungsselige Vollendung eines Menschen- und Völkerfrühlings zu gewinnen vermögen — „wahre dir den Frühlingsmonat und vollziehe hingebungsvoll

2. וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם:

2. Du vollziehst aber das Peßach als Opfermahl Gott, deinem Gotte, aus Kleinvieh und Rindern an dem Orte, den Gott erwählen wird, seinem Namen dort eine Stätte zu geben.

---

das Opfer deiner Auferstehung" — das ist ja פסח (siehe 2. B. M. 12, 12 u. 27) — Gott, deinem Gotte; denn im Frühlingsmonat hat Gott, dein Gott, dich aus Mizrajim hinausgeführt."

לילה, „nachts": du warst unthätig bei deiner Freiwerdung, wie das Kind im lichtlosen Mutterschoße geboren wird zu Licht und Leben, so wardst du geboren zur Freiheit. Und es war eine „Frühlingsnacht", die Geburtsnacht deines völkergeschichtlichen Seins. In einer „Frühlingsnacht" siehst du die Sonne nicht, aber in jedem rauschenden Blatt, in jedem nickenden Kelch, in jeder duftenden Blüte siehst du und weißt du ihr Werk, und am Himmel leuchtet dir im „Abglanz" ihres Lichtes der Mond — zu einem solchen Mondesgang am Firmament der Völkergeschichte wurdest du in jener Nacht von dem unsichtbaren Einen ausgesandt, zu leuchten in Seinem, des Unsichtbaren, Lichte und den Völkern ihre Welt als Seine, des unsichtbaren Einen, zu deuten, alles Sein, alles Werden, alles Blühen, alles Leben Sein, des Unsichtbaren Werk, den die Sinne nicht fassen, den aber der Menschengeist weiß und die Menschenbrust fühlt, wie die Frühlingsnacht die Sonne in ihrem Frühlingswerk wissen und fühlen läßt, obgleich das Auge sie nicht sieht. —

ועשית פסח: שיהו כל עשיותיו לשם פסח. פסח ist nebst חטאת die einzige Opferkategorie, die völlig פסול שלא לשמו ist (Sebachim 7 b; siehe zu V. 2 Ende).

וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר. Wir wissen aus 2. B. M. 12, 5, daß das פסח-Opfer nur מן הכבשים ומן העזים, also von צאן zu vollziehen war. Daher im ספרי: צאן ובקר והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים א"כ למה נאמר צאן ובקר לפסח ובקר צאן לחגיגה. In der Mischna (Peßachim 69 b) wird nämlich gelehrt, daß במועט, wenn das Peßachopfer im Verhältnis zu der Genossenschaft, für welche es bestimmt ist, zu klein ist, am vierzehnten Nissan auch eine חגיגה dargebracht wird, welche vor dem Peßach genossen wird, damit mit Peßach die Sättigung geschlossen werde, חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחלה כדי שיהא הפסח נאכל על השבע (Peßachim 70 a). רמב"ם lehrt הל' קרבן פסח 10, 12 diesen Satz der Mischna auf Grund des im ספרי allegierten Textes, und muß demnach diese Erläuterung des ספרי Halacha bleiben können, wenngleich Peßachim 70 b die Folgerung, welche בן דורתאי aus derselben gezogen, verworfen bleibt. Diese Folgerung dürfte sich auch in der That nicht an den Satz überhaupt, sondern an die Fassung des Textes knüpfen, in welchem die חגיגה (בקר) geradezu wie צאן פסח genannt wird, woran בן דורתאי in Widerspruch mit den חכמים die Folgerung knüpfte, daß dieser חגיגה הבאה עם הפסח in der Behandlung ganz der Charakter des Peßach zukomme und sie wie dieses רוחה שבת (4. B. M. 9, 2) sei. Diese aus der Fassung des Textes gemachte Folgerung wird zurückgewiesen und sie vielmehr als Andeutung eines andern halachischen Satzes begriffen, daß מוהר פסח שלמים (siehe unten), allein die in diesem Texte enthaltene חגיגה-Bestimmung an sich kann gleichwohl unangefochten aufrecht bleiben, weshalb denn auch רמב"ם sie a. a. O. und ebenso auch die מוהר פסח-Bestimmung Kap. 4, 6 f. aufführt. Wir glauben, auch im Sinne des רמב"ם annehmen zu dürfen, daß, wenngleich חגיגת י"ד דאוריתא, da es nicht חובה ist, sondern nur מצוה, wenn במועט, und zwar nur, wie bemerkt, כדי שיהא הפסח נאכל על השובע, — ein Zweck, der, wie wir glauben, eventuell auch durch vorgängigen Genuß

anderer Speisen erfüllt werden könnte, — wir glauben, daß alle diese Umstände wohl es motivieren dürften, daß, obgleich דאוריתא, dennoch חגיגת י"ד weder רוחה שבת noch טומאה ist, wie die Halacha der Mischna (daselbst 69 b) lautet: אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בחול בטהרה ובמועט ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו הגיגה. Erläutert daher ja auch רב אשי: חגיגת י"ד לאו חובה, nicht aber לאו דאוריתא, und dürften sich hiermit die vom ספרי zum זרע אברהם erhobenen Schwierigkeiten gegen die Auffassung des רמב"ם einfach lösen. Und wenn Chagiga 8 a רב אשי in der That folgert: אלמא קסבר חגיגת י"ד לאו דאוריתא, so dürfte dies רמב"ם im uneigentlichen Sinne verstehen, denn es ist dort eben nur der Begriff חובה oder לאו חובה maßgebend, so auch in seinem Kommentar zur Mischna: להודיעך כי חגיגת י"ד אינו חובה. Vielleicht hatte auch der רמב"ם dort die Lesart: לאו חובה wie in Peßachim. Wir haben daher in der Übersetzung des וזבחת פסח die dem Begriffe זבח wesentlich innewohnende Bedeutung: Mahlbereiten hervortreten lassen. Das פסח soll als „Mahl" vollzogen und genossen werden, wo es nicht reicht, ist daher mit dem צאן בקר חגיגה auch פסח zu verbinden. (זבח selbst ist doch, wie wir bereits anderweit bemerkt, lautverwandt mit שבע).

Diese Bestimmung, daß פסח נאכל על השובע, welcher חגיגת י"ד dient, und woraus auch unser Brauch, זכר לפסח כזית מצה das Mahl am Sederabend mit einem zu schließen, sowie die fernere Bestimmung hervorgegangen: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, daß man nach dem Peßach (und nach der letzten Mazza) nichts mehr essen soll, darf wohl die Erinnerung bringen, daß die Peßach- und Mazzainstitution uns „sättigen" soll, daß sie alles enthalten, was wir als Grundlegung unseres Seins und Sollens auf Erden bedürfen, und wir nicht erst noch anderes heranzubringen haben, um daran unser Genüge zu finden — (Siehe רשב"ם Peßachim 119 b.) — אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

An der Fassung unseres Satzes, dessen Wortlaut den Begriff פסח auch auf צאן und בקר, somit auf Opfer ausdehnt, die nicht wie פסח nur von צאן, sondern auch von בקר dargebracht werden, wird, wie bereits oben bemerkt, an der zitierten Stelle in Peßachim und Sebachim 9 a gelehrt: וזבחת פסח וגו' והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים אלא מכאן למותר הפסח שיהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר ומאי ניהו שלמים. Es ist dies die bereits zu 3. B. M. 3, 6 erwähnte Halacha, daß מותר הפסח, daß ein zum קרבן פסח bestimmt gewesenes Tier, das zur Zeit des Opfers קרב שלמים nicht dargebracht werden konnte, sei es, weil es abhanden gekommen, אבוד, oder bereits überjährig geworden war, עברה שנתו, als שלמים mit völligem שלמים-Charakter darzubringen ist. Wir haben dort bereits darauf hingewiesen, wie שלמים, das Opfer des sich vor Gott bewußten Familienglücks, das spezifisch jüdische Opfer ist, dessen Grundlegung eben das Peßachopfer bildet, also, daß in der That alle שלמים des ganzen Jahres begrifflich als Fortsetzung des Peßachopfers sich auffassen lassen. חגיגה selbst ist ja auch nichts anderes, als ein durch den חג-Gedanken veranlaßtes שלמים, und tritt eben durch diese Halacha die Fassung unseres Satzes: וזבחת פסח צאן ובקר in ein helles Licht. Sowohl wenn es Bedürfnis ist, soll das פסח durch שלמי חגיגה erweitert werden, als auch, was nicht als פסח dargebracht werden konnte, seine subsidiarische Darbringung in שלמים finden. פסח שלא בזמנו קרב שלמים. Beides fließt tief aus der charakteristischen Bedeutung des פסח, als des ersten Aufbaus jüdischer Häuser vor Gott (siehe 2. B. M. 12, 3 f.). Daher auch der Satz in der ersten Mischna Sebachim: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן שלא בזמנו, außer der Opferzeit des vierzehnten Nissan בין הערבים ist das פסח-Opfertier: שלמים, somit zu der Kategorie gehörig, die wenngleich לא עלו לבעלים לשם חובה שלא לשמן כשרים. In dem geschichtlich

3. לֹא־תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל־עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת־יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ׃

3. Du sollst im Anschluß an dasselbe nicht Gesäuertes genießen, sieben Tage vielmehr sollst du im Anschluß an dasselbe ungesäuerte Brote, das Brot der Unselbständigkeit essen; denn in Eile bist du aus dem Lande Mizrajim gezogen, damit du des Tages deines Auszugs aus dem Lande Mizrajim alle Tage deines Lebens gedenkest.

---

gegebenen Moment des durch gänzliche Unterordnung unter Gott zuerst gewonnenen Aufbaus der Familien, wie dies durch das erste פסח zum Ausdruck kam, und bei jeder Wiederkehr des „zu Abend sich neigenden vierzehnten Nissan" wiederholt zum Ausdruck kommen soll, gehört gerade der חובה-, der „Pflicht"charakter so wesentlich zum Opfer, daß, wenn es nicht עולה לחובה sein kann, es überhaupt den Opfercharakter verliert, ganz so wie חטאת בכל זמן (siehe zu 3. B. M. 2, 24).

Die gesteigerte Bedeutung aber, welche eine Gesetzesbestimmung, die das tägliche Familienglück das ganze Jahr von dem Standpunkte des פסח-Momentes aus begreifen und beherzigen läßt, eben für die nun beginnende Zeit der Niederlassung im Lande hat, ist durch sich selber klar.

במקום אשר יבחר וגו׳ (siehe zu V. 5).

V. 3. לא תאכל עליו וגו׳. Das Chamez- und Mazzagesetz ist bereits 2. B. M. Kap. 12 u. 13 ausgesprochen und haben wir dort dasselbe erläutert. Daß das Chamezgesetz schon mit der Zeit der Peßachopferdarbringung am vierzehnten Nissan in Wirkung tritt, ist bereits daselbst Kap. 12, 15 אך ביום הראשון השביתו וגו׳ und Kap. 23, 18 לא תזבח על חמץ וגו׳ ausgesprochen. Hier wird nun auch das Genußverbot des חמץ, der איסור אכילה והנאה des Chamez (daselbst 15. 19 u. 20) noch als ausdrückliches Verbot עליו, mit Beginn der Peßachopferzeit ausgesprochen (Peßachim 28 b) und das Chamezverbot mit dem Mazzagebot in enge gesetzliche Verbindung gesetzt, in welcher Verbindung — לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות — die Halacha niedergelegt ist, daß das Mazzagebot sowohl stofflich, als persönlich und zeitlich durch das Chamezverbot bedingt ist. Stofflich: דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה (daselbst 35 a), die Mazza, mit deren Pflichtgenuß am ersten Peßachabend wir der historischen Thatsache unserer Unselbständigkeit im Momente der Erlösung, sowie unserer Gott gegenüber ewig dauernden Unselbständigkeit positiven Ausdruck verleihen sollen, kann nur von gährungsfähigen Stoffen zum symbolischen Ausdruck dieses Bekenntnisses taugen. Was Mazza sein soll, muß Chamez haben werden können. Nicht natürlicher Mangel an Kraft zur Selbständigkeit war die Ursache unserer Sklaverei in Ägypten, oder ist die Ursache unseres Gottesdienstes aller Zeiten. Gewaltsame Unterdrückung war unser עבדות פרעה und freie Unterordnung heißt unsere עבודת ה׳. מצה selbst heißt ja sprachlich: unterdrückte Gährung (siehe zu 2. B. M. 2, 13). — Persönlich: נשים הייבות באכילת מצה דבר תורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו׳ כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה והני נשי הואיל וישנן בבל האכל חמץ ישנן בקום אכול מצה (Peßachim 43 b). Obgleich von an Zeit gebundenen Geboten, מצות עשה שהזמן גרמא, in der Regel Frauen nicht betroffen werden (siehe 3. B. M. S. 545), so sind sie doch zu dem Mazzagenuß am ersten Peßachabend verpflichtet; denn dieses Mazzagebot trifft alle, für welche das Chamezverbot Geltung hat. Alle, die aus völliger Unselb-

ſtändigkeit in völliger Unſelbſtändigkeit durch Gott Erlöſten, die dieſe hiſtoriſche Unſelbſtändigkeit im Momente der Erlöſung durch Nichtgenuß des Chamez zu bekennen haben, alle die haben bei jeder Wiederkehr dieſer Erlöſungsſtunde, die zugleich die Stunde unſerer Geburt zu unſerer nationalen Beſtimmuug iſt, ſich auf Grund dieſer Erlöſung zu dieſer Beſtimmung durch den Genuß des „Brotes der Unſelbſtändigkeit vor Gott“ freudig zu bekennen. Zu dieſem grundlegenden Bekenntnis — ebenſo wie ja auch zu den poſitiven Begehungen פסח, שמחה, הקהל — ſind auch Frauen verpflichtet, obgleich für manche andere מצות עשה שהזמן גרמא das Geſetz für ſie kein Verpflichtungsbedürfnis erkannte (ſiehe 3. B. M. S. 545). — Zeitlich: לקובעו חובה בזמן הזה (daſelbſt 28 b). Obgleich das Mazzagebot zuerſt als das Peßach begleitender Genuß ausgeſprochen iſt, צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו (2. B. 12, 8), ſo iſt doch ebenſo wie das חמץ-Verbot auch das Mazzagebot ein ſelbſtändiges und unabhängig vom פסח, ſo daß auch bei zeitlicher Verhinderung der פסח-Darbringung doch die Mazzapflicht am erſten Abend in Kraft bleibt, ſei es bei individueller Verhinderung wie טמא ושהיה בדרך רחוקה, wofür das קבעו חובה, die von פסח unabhängige Verpflichtung bereits in dem בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (2. B. M. 12, 18) niedergelegt iſt, ſei es bei zeitlich allgemeinem Wegfall der פסח-Opferdarbringung, wie בזמן הזה, für welche Galuthzeit die Mazzapflicht hier mit dem zeitlich unbeſchränkten חמץ-Verbot zuſammengeſtellt iſt (Peßachim 28 b). Hat doch die weltgeſchichtliche Beſtimmung, die wir in der Stunde unſerer nationalen Geburt angetreten, mit dem Galuth keine Änderung erlitten, und haben wir auch im Galuth, wo das פסח-Opfer in wehmütigem Erinnerungsmerkmal vor uns liegt, doch mit dem Mazzagenuß unſerer ewigen Aufgabe vor Gott mit freudiger Unterordnung unter Seinen Willen und Seine Fügung uns zu weihen, und wohl dürfte, wie überhaupt die wiederholte Verpflichtung zum Mazzagenuß, ſo insbeſondere die Niederlegung der Galuthmazzahalacha an dieſer Stelle des Landbeſitzkompendiums von ernſt mahnender Bedeutung ſein (ſiehe jedoch auch Peßachim 120 a und Kiduſchin 37 b).

שבעת ימים, direkte Pflicht, Mazza zu eſſen, iſt nur עליו, im Anſchluß an den Peßachmoment, in der Nacht des vierzehnten zum fünfzehnten Niſſan, indirekt dauert dieſe Pflicht ſieben Tage, inſofern kein anderes geſäuertes Brot zu eſſen erlaubt iſt (ſiehe 2. B. M. 12, 15 u. 18).

לחם עני: Brot der „Unſelbſtändigkeit“, dies iſt ja der ganz eigentliche Begriff von עני und iſt dies ſomit die ſprechendſte Charakteriſierung der Mazzabedeutung (ſiehe 2. B. M. 12, 8).

כי בחפזון וגו׳. Deinem ganzen Auszuge aus Mizrajim war das Gepräge der „gedrängten Eile“ aufgedrückt. Gottes Hand lag ſchwer auf den Ägyptern, ſie, die dir früher keine drei Tage Arbeitsfeier, ja keinen arbeitsfreien Atemzug bewilligen wollten, ſie trieben dich jetzt in die Freiheit, ließen dir, wie während der ganzen Zeit deiner Sklavenarbeit, nicht einmal Zeit, dir gehöriges Brot zu bereiten. So warſt du im Momente der Erlöſung noch Sklave, haſt dir die Freiheit nicht ſelber errungen, haſt ſie von Gott durch die Hand deiner Dränger erhalten; deine Dränger waren בחפזון, du warſt בחפזון, deine Dränger wurden von Gott getrieben, du wurdeſt von deinen Drängern getrieben — ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כלנו מתים — כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם (2. B. M. 12, 33 u. 39) — und nur Gott war allein der frei Handelnde an dieſem einzigen Tage der Menſchengeſchichte, und alles dies: למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, weil dieſer Tag der Ausgangspunkt alles deines künftigen Denkens und Handelns werden ſollte, du mit dieſem Tage nicht „dein eigener Herr“ geworden, ſondern aus Menſchengewalt in Gottes Eigentum übergegangen, aus Menſchendienſt in den Dienſt Gottes eingetreten ſein ſollſt. — (Wenn es im ספרי z. St. heißt: יכול חפזון לישראל

ולמצרים ה"ל ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו אמור מעתה לא היה חפזון כי אם למצרים, so dürfte im Anblick des zitierten Berichtes 2. B. M. 12, 33 u. 39 dies wohl nur heißen, daß das eigentliche חפזון nur bei den von Untergang bedrohten Mizrajim war, Israel aber trotz des חפזון, in dem unzweifelhaft auch es sich befand, doch durch nichts beunruhigt war. Ja, in der Parallelstelle Mechiltha בא zu Kap. 12, 11 wird dem eigentlichen Wortlaute nach aus dem לא יחרץ וגו' gerade חפזון דישראל bewiesen, daß, obgleich בחפזון, doch לא יחרץ וגו', und gefolgert, daß sowohl Israel als Mizrajim sich im חפזון-Zustande befanden.)

In dem למען הזכור וגו' יציאת מצרים ist die Pflicht des täglichen Gedächtnisses gegeben, und wird Berachoth 12 b an der Erweiterung כל ימי חייך die Bestimmung gelehrt, daß auch die Nacht in dieses Gebot mit eingeschlossen, und זכירת יציאת מצרים auch nachts geboten ist, מזכירין יציאת מצרים בלילות. Daß die Aufgabe, auch nachts der Erlösung aus Mizrajim zu gedenken, eines besonderen Nachweises bedurfte, obgleich es V. 1 ausdrücklich heißt: הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה, und obgleich der Auszug erst am Tage geschah (4. B. M. 33, 3), doch die Erlösung selbst bereits in der Nacht vollzogen war (Berachoth 9 a), dies Gebot gleichwohl zunächst die Tageszeit berührt, dürfte für die Bedeutung dieses Gebotes bemerkenswert sein. Beide Seiten, die den Inhalt unseres Lebens erschöpfen: unser Geschicks- und unser Thatenleben, erhalten durch יציאת מצרים ihre Basis, unser Geschicksleben: das Gottesvertrauen, unser Thatenleben: das Pflichtbewußtsein. Jenes hat sich vor allem in den Nächten des Lebens, dieses in den dem thätigen Pflichtwirken angehörigen Tagen zu bewähren. Ein oberflächlicher Gedanke würde aus der ägyptischen Erlösung in erster Linie das Vertrauen für die Nächte des Lebens folgern zu sollen glauben und das Gebot זכירת יציאת מצרים zunächst für die Nacht begreifen. Der jüdische Gedanke weiß aber, daß es viel leichter ist, in nächtlichem Unglück Gott zu vertrauen, als im hellen schaffenden Tageswirken unserer Pflichtaufgabe treu zu bleiben, das aus dem יציאת מצרים-Gedächtnis immer zu erneuende jüdische Pflichtbewußtsein daher das unendlich wichtigere sei, und זכירת יציאת מצרים ביום unbezweifelt im Vordergrunde stehe. Daher war ihm darüber kein Zweifel, und er sah sich nach einer Andeutung der Geltung dieses Gebotes auch für die Nacht im Texte des Gesetzes um, und fand sie in der Erweiterung: כל ימי חייך. Eine andere Auffassung (daselbst) findet in dieser Erweiterung angedeutet, daß זכירת יציאת מצרים selbst dann nicht seine Bedeutung verlieren werde, wenn einst Gott sein unmittelbares Lenken der jüdischen Geschicke und sein unmittelbares Eingreifen in die Weltgeschichte in einer die ägyptische Erlösung an Umfang und Öffentlichkeit noch weit überstrahlenden Erlösung des durch alle Länder und Völker hin zerstreuten jüdischen Volkes offenbaren wird, nicht nur בעולם הזה: כל ימי חייך, auch für ימות המשיח verliert יציאת מצרים seine Bedeutung nicht, und wenn es auch von jener einstigen endlichen Erlösungszeit heißt: הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שמה (Jirmija 23, 7 u. 8), so ist damit nicht gesagt שתעקר י"מ ממקומה, daß dann י"מ völlig seine Bedeutung für das jüdische Gedächtnis verliere, sondern שתהא שיעבוד מלכיות עיקר וי"מ טפל לו, daß die dann erlebte Sammlung und Erlösung aus der Völkerunterordnung die Hauptbasis für die Pflichtzukunft werde, die ägyptische Erlösung aber immer in diesem Bewußtsein einen Platz behalte. Sind doch ימות המשיח selber nur Vollendung dessen, wozu mit יציאת מצרים der Grund gelegt wurde, und wird dann doch Israel nur die Vollreife für die Bestimmung erlangt haben, die es mit יציאת מצרים übernommen. —

Daß diese Pflicht des täglichen Gedächtnisses der Erlösung aus Mizrajim erst ihre Stelle in diesem Kompendium für die ins Land Ziehenden erhielt, motiviert sich

4. וְלֹא־יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל־גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא־יָלִין מִן־הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר׃

4. In deinem ganzen Gebiete soll dir nicht Sauerteig gesehen werden sieben Tage, und nicht soll von dem Fleische, das du am Abend zum Mahle opferst, am ersten Tage in die Nacht hinein bis zum Morgen bleiben.

---

wohl von selbst. Bis dahin waren sie ja noch mitten in der Erlösung aus Mizrajim begriffen. Erst mit der Ansiedelung konnte das Gedächtnis des geschichtlichen Ursprungs und seiner Folgen für unsere Pflicht- und Geschicksleben immer mehr und mehr erblassen, und erst für diese und alle Folgezeit gewann das Gebot: הזכור יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך seine volle Bedeutung.

V. 4. ולא יראה לך שאר (siehe 2. B. M. 12, 15. 19. 13. 7). לך, dir: als das Deine, als dein Eigentum. Der איסור כל יראה verweist während der ganzen Gedächtnisfeier der Erlösung aus Mizrajim nicht nur חמץ, sondern auch שאור, das Mittel zum חמץ, somit jede Spur von Selbständigkeit, ja auch die nur dazu führende Fähigkeit und Gesinnung aus dem Bereiche unseres Eigentums. Die Erlösung fand uns nicht nur eigentumlos, sondern auch des Rechts zum Eigentum beraubt. Aus Gottes Händen haben wir wieder Eigentum erlangt. Das Bewußtsein darf uns nimmer schwinden, und das Bekenntnis zu dieser Thatsache haben wir immer aufs neue durch Entfernung alles חמץ und alles שאור aus unserem ganzen Bereiche zu bethätigen. Hier heißt es nun im Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden Versen: Während die Nation in allen ihren Gliedern in der Centralstadt um das Gottesheiligtum versammelt, dort im Peßachopfer und im Anschluß daran im Nichtgenuß des חמץ und im Genuß der Mazzoth das Gedächtnis der Erlösung und die daraus sich ergebende Gesinnung der Selbstlosigkeit und Hingebungsfreude vor Gott bethätigt: soll auch das ganze Land, das ganze nationale Gebiet, die letzte jüdische Hütte das Gepräge dieser Gedächtnisfeier und dieses Gesinnungsausdrucks tragen und ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים!

ולא ילין מן הבשר וגו׳: und ebenso wie das im מקדש vollbrachte Peßach seine Wirkung so weit nur Juden wohnen erkennen läßt, und mit dem Momente seiner Vollziehung die letzte jüdische Hütte durch Entfernung jeder חמץ- und שאור-Spur sich mit vollendeter Güterselbstlosigkeit in Einklang mit dem Geist und der Gesinnung gesetzt hat, die das Opfer zum Ausdruck bringen soll: so hat auch das dem Peßachopfer sich anschließende Chagiga (V. 2) das frohe genießende Leben in demselben Geiste nicht von dem Aufgeben und Hingeben der Persönlichkeit, אכילת בשר nicht von שחיטת הזבח zu trennen. Peßach, bei welchem אכילה, der Selbstgenuß des Opfers in symbolisch so bedeutsamster Prägnanz hervortritt — שלא בא מתחלתו אלא לאכילה (siehe zu 2. B. M. 12, 7 u. 8) — ist die Basis jener großen das ganze Opferleben des Heiligtums beherrschenden נותר- und פגול-Institution, die nur im engsten Zusammenschluß von שחיטה und אכילה das Opfer zu einem sittlichen Erhebungsakt des Menschen zu Gott gestaltet, mit deren Auseinanderklüften das Opfern heidnischer Selbstvernichtung und der Genuß heidnischer Sinnlichkeitsvergötterung verfällt (3. B. M. 7, 16—18). Für חגיגת ארבעה עשר — das ist בשר אשר הזבח בערב (siehe zu V. 2), — wird hier gelehrt, daß, wenngleich seiner אכילה ein weiterer Spielraum als dem פסח eingeräumt ist, dessen אכילה nur auf die der שחיטה folgende Nacht beschränkt ist, so daß es bereits mit dem folgenden Morgen נותר, die אכילה des בשר חגיגה doch nur noch ביום הראשון am fünfzehnten Nissan stattfinden darf, es aber לבקר gelassen, mit dem Morgen des sechzehnten נותר

5. לֹא תוּכַל לִזְבַּח אֶת־הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃

5. Du sollst nicht befugt sein, das Peßachopfer in einem deiner Thore zu vollziehen, welche Gott, dein Gott, dir giebt.

6. כִּי אִם־אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת־הַפֶּסַח בָּעֶרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם׃

6. Sondern du mußt zu dem Orte hin, den Gott, dein Gott, erwählen wird, dort seinem Namen Stätte zu geben, dort vollziehst du das Peßach-mahlopfer am Abend, wenn die Sonne untergegangen, zur Bestimmungszeit deines Auszugs aus Mizrajim.

---

würde. Damit ist denn auch für חגיגת ארבעה עשר die für alle חגיגות geltende שלמים-Bestimmung gegeben, daß sie נאכלים לב' ימים ולילה א' (Peßachim 71 b חגיגה obgleich שלמי חובה werden dort hinsichtlich dieser Erweiterung des Genusses in die zunächst für die שלמי נדבה ausgesprochene Bestimmung נדר או נדבה וגו' 3. B. M. 7, 16 eingeschlossen).

V. 5. לא תוכל וגו'. Obgleich bereits Kap. 12, 5 f. u. 13 f. für alle Opfer die Darbringung außerhalb der von Gott erwählten Stätte seines Heiligtums untersagt ist, so war doch für die ausdrückliche Wiederholung dieses Verbotes für das Peßachopfer sehr wohl Veranlassung. Ist doch das Peßachopfer ganz eigentlich die Konstituierung des Hauses und der Familie — שה לבית אבות שה לבית — so sehr, daß ja das erste Peßach in jedem Hause vollzogen wurde und Pfosten und Schwellen des Hauses die Stelle des Altars vertraten. Mehr als bei irgend einem anderen Opfer war daher Veranlassung, noch ausdrücklich zu erklären, daß auch nach der bevorstehenden Dezentralisation im Lande von keinem das Peßach in der Heimat, sondern in der Gottesstätte des Centralheiligtums vollzogen werden dürfe, und damit der bedeutsame Passus in den Konstitutionsakt der jüdischen Nation — das ist ja das פסח (siehe 2. B. M. 12, 3—6) — eingefügt, daß jeder erst sich und sein Haus in den Gesamtkreis der nationalen Zusammenhörigkeit auf den Boden des Gesetzesheiligtums stellen muß, und erst von da aus des eigenen Hauses vor Gott sich froh bewußt werden könne. Es ist dies gerade bei פסח so bedeutsam, daß selbst בשעת היתר במות das Peßach nur בבמה גדולה, in dem nationalen Centralheiligtum zum Vollzug kommen durfte (Megilla 9 b und Sebachim 114 b).

V. 6. כי אם אל המקום וגו' ist als ein besonderer Satz zu fassen; um sich auf das folgende תזבח zu beziehen, hätte es כי אם במקום heißen müssen. Du darfst das פסח nicht zu Hause vollziehen, sondern zu diesem Zwecke mußt du zu dem Orte hin u. s. w. בערב. 2. B. M. 12, 6 ist בין הערבים als die für die Vollziehung des Peßach-opfers bestimmte Zeit angegeben (siehe daselbst). Hier wird die Zeit näher durch בערב präzisiert, um damit nach Peßachim 59 a zu sagen, daß dem Peßach alle die der Tages-neige des Vierzehnten angehörigen Opferhandlungen: תמיד, קטורת, נרות vorauszugehen haben, so daß das Peßach den Schluß des Vierzehnten im Heiligtum bilde. Der vier-zehnte Nissan gehörte ja noch der Knechtschaft an, der mit der Nacht eintretende fünf-zehnte sollte die Erlösung bringen, derer würdig zu machen, die Bestimmung des Peßach war. Alle dem Vierzehnten angehörigen Handlungen mußten daher vor dem Peßach vollzogen werden, dessen Zeit eben בערב בין הערבים in die der Nacht zugewendete Zeit

7. וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ׃

7. Und du kochest und issest an dem Orte, den Gott, dein Gott, erwählen wird, und wendest dich dann am Morgen und gehest zu deinen Zelten.

יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד (daselbst).

בערב, ככוא השמש מועד צאתך ממצרים sind nach Berachoth 9 a drei aufeinander folgende Zeiten der Nacht vom vierzehnten zum fünfzehnten. בערב: die Tagesneige des vierzehnten, בוא השמש: der mit vollendetem Sonnenuntergange beginnende Anfang des fünfzehnten, מועד צאתך ממצרים: die mit Tagesanbruch beginnende Zeit des wirklichen Auszugs. בערב בין הערבים ist die Zeit der Vorbereitung für die גאולה durch völliges Aufgeben und Hingeben alles Selbstseins an die Gottesführung in שחיטה הפסח. בוא השמש, die mit vollendetem Sonneruntergang eintretende Nacht, die Zeit der aus Tod und Knechtschaft erlösenden, sich selbst genießende Freiheit bringenden, uns uns selbst wiedergebenden Gottesthat, deren Werk im symbolischen Selbstgenuß des Peßachs zum Bewußtsein kam. מועד צאתך ממצרים die Zeit der konkreten Wirkung dieser Erlösung, des konkreten Auszugs in die Freiheit, mit welchem das Erlösungswerk seinen Abschluß fand und, was der Peßachgenuß symbolisch sagte, in heller Wirklichkeit einem jeden als Thatsache in seiner frei und selbständig gewordenen Persönlichkeit dastand. Daher die Sätze: בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים, oder nach ראב"ע, der den Peßachgenuß nur bis zur Mitternacht, der Zeit des eigentlichen Hervortretens der Rettung bringenden Gotteshand, begrenzte: ומועד צאתך ממצרים אתה שורף, mit dem Momente des wirklichen Auszugs ward alles noch vom Peßachmahl Vorhandene נותר und der שרפה verfallen, im Momente des ersten wirklichen Schrittes in die Freiheit den Söhnen dieses Volkes sagend, daß es für sie keine אכילה ohne זביחה, keine Freiheit ohne selbstlose Gotteshingebung gebe, und jede אכילה, die sie fortan nicht auf dem Boden der זביחה suchen wollen, für sie eine verlorene sei.

V. 7. ובשלת ואכלת וגו', nicht wenn du nur an gottgeweihter Stätte zu beten und zu opfern verstehst, erst wenn du gelernt hast, an gottgeweihter Stätte zu „kochen und zu essen", erst wenn der Geist des Heiligtums also dein ganzes Wesen durchdrungen, daß selbst dein „Kochen und Essen", daß selbst dein leiblich sinnliches Leben, von gottverwandtem Pflichtbewußtsein getragen, zu sittlich heiligem gottdienenden Pflichtleben sich hebt, erst wenn ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו, erst dann: ופנית בבקר והלכת לאהליך, erst dann hast du an der Gottesstätte den rechten Sinn gewonnen, der dich in deine Häuslichkeit hingeleiten soll (vergl. Kap. 14, 23).

ובשלת ואכלת, wir glauben, es sei darum der allgemeine צלי und בשול umfassende Ausdruck בשל gewählt, weil hier nicht nur auf פסח, sondern auch auf חגיגת ארבעה עשר hingeblickt wird, das ja ganz eigentlich das Neue in diesem Peßachkapitel ist und wovon Verse 2 und 4 die Rede war. Diese חגיגה wurde ja, wie V. 4 bemerkt, noch am fünfzehnten, dem יום הראשון des V. 4, gegessen, und wäre daher das בבקר unseres Textes der Morgen des sechzehnten Nissan, an welchem bereits die Heimreise möglich war. Mit dieser Auffassung übereinstimmend, wird auch Nedarim 49 a der Beweis, daß unter בשול auch der Begriff צלי enthalten ist, nicht aus der ja näher liegenden Stelle unseres Textes, sondern aus Chron. II. 35, 13 ויבשלו הפסח באש כמשפט erbracht.

ופנית בבקר והלכת לאהליך: hieran knüpft die Halacha den allgemeinen Satz: כל פינות שאתה פונה מן הבקר ואילך, daß man überhaupt, wenn man mit irgend einer

8. שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה: ס

8. Sechs Tage issest du dann noch Mazzoth, und am siebten Tage ist ein bewahrendes Zusammenfassen Gott, deinem Gotte, zugewandt, du darfst nicht Werk schaffen.

Weihehingebung im Heiligtum erscheine, sei es selbst עופות ומנחות יין ולבונה ועצים, aus der Gottesstadt, dem Umkreis des Heiligtums nach vollendeter Darbringung nicht sofort heimkehren dürfe, sondern alle טעונים לינה, alle fordern, daß man über Nacht in dem Umkreis des Heiligtums bleibe und erst am Morgen heimkehre (ספרי). So will das göttliche Gesetz nie und nimmer schon in der objektiven Vollziehung einer Opferdarbringung die mit der Stiftung seines Heiligtums erstrebte Absicht vollendet, sondern sie erst in der Wirkung seines Heiligtums und seiner Vollziehungen auf uns, in seinem Einfluß auf unser Denken und Sinnen, auf unser Wollen und Handeln abgeschlossen finden, und fordert daher *nach* jeder Darbringung ins Heiligtum *unser* Weilen in dessen Umkreis, auf daß wir uns in seiner Nähe erst sammeln und in der Stille der Nacht die gesammelten Eindrücke reifen lassen, die wir dann mit hellen Morgengedanken geistig bereichert als den Segensschatz des Heiligtums in die Heimat zum häuslichen Herde tragen. —

(Nach einer Auffassung in תוספו' Rosch Haschana 5 a u. f. spricht für alle רגלים das ופנית בבקר die Heimkehr erst nach dem Schlusse des ganzen Festes, und nicht schon des ersten Tages aus; siehe daselbst.) כעת ראיתי אשר כבר לא מצאתי מצות לינה ברמב"ם. הגאון מעין חכמה תמה על זה שלא מצא מצות לינה ברמב"ם רק בפ"ד דהל' ביכורים וצ"ע.

V. 8. ששת ימים וגו'. Es heißt im vorigen Verse ופנית בבקר וגו' und nach allgemeinster Auffassung ist, wie wir dort bemerkt, dieser Tag der Heimkehr der sechzehnte Nissan. Hier folgt nun, daß von diesem Tage an noch sechs Tage Mazzoth gegessen werden, resp. kein Chamez gegessen werden darf, und am siebten Tage des Festes (es ist dies der sechste dieser sechs Tage) sei ein Azerethtag, der (wie der erste) keine מלאכה gestattet. Dieser Auffassung entspricht die Menachoth 66 a allegierte ברייתא des ספרי: ששה מן החדש שבעה מן הישן (so ist die Lesart in der מכילתא בא), daß nämlich, wenn hier von sechs Mazzothtagen gesprochen wird, obgleich es oben V. 3 heißt שבעה ימים וגו', hier die sechs Tage zu verstehen seien, an welchen die Mazzoth bereits von חדש, von der neuen Frucht gegessen werden können (siehe 3. B. M. 23, 14). Es ist damit entschieden klar, daß diese ברייתא die sechs Tage unseres Textes von dem sechzehnten bis zum zweiundzwanzigsten incl. zählt. Der sechzehnte Tag, eben der Tag der Heimkehr, ist auch der Tag der Omerdarbringung, mit welchem die neue Frucht zum Genuß gestattet wird, der Tag, an welchem ja auch das folgende שבעה שבועות u. s. w. anknüpft. Vergegenwärtigen wir uns aber, wie die ganze Omerinstitution und der sich an sie knüpfende איסור חדש immer aufs neue zum Bewußtsein bringt, daß nicht nur die im פסח zu begehende persönliche Freiheit, sondern auch die durch das *Land* gewährte Selbständigkeit ein unmittelbares Geschenk aus Gottes Händen ist, und dieses Land *noch* Gottes Eigentum bleibt, so bleibt, daß kein Ackerbesitzer die Sichel an sein Getreide legen darf, bevor am sechzehnten Nissan mit dem Omer vom neuen Schnitt Gott die Huldigung dargebracht ist: so begreifen wir das Bedeutsame dieser ברייתא. Es ist der Omertag, an welchem die Heimkehr in die häuslichen Kreise gestattet ist; und wenn sie die Bekenntnismazza am Peßachabend und das Mazzabrot am ersten Tage des Mazzothfestes nur von der vorjährigen Frucht essen durften und erst die Omer-

huldigung am sechzehnten, dem Heimkehrtage, ihnen die neue Frucht gestattet, so giebt ihnen eben diese Gestattung die Mahnung mit in die Heimat, und jedes Stückchen Mazza, das sie nun die sechs Tage von der neuen Frucht essen dürfen, wiederholt ihnen die Mahnung: daß sie auch mit Haus und Hof, zu denen sie nun zurückkehren, sich nur als Lehnsassen zu begreifen und zu bewähren haben, und nun in Haus und Hof und mit Haus und Hof das wahr machen sollen, was namens der Gesamtnation Gott, dem Lehnsherrn von Haus und Hof eines jeden, im עומר התנופה aufs neue angelobt worden.

In dieses Kompendium für die Zukunft der Dezentralisation gehört diese Mahnung in allererster Linie hinein.

Die Auffassung einer anderen ברייתא (Peßachim 120 a) ist schwieriger. Ihr zufolge wären die ימים ששת unseres Textes die ersten sechs Tage und wäre, obgleich der siebte Tag bereits (V. 3) hinsichtlich der אכילת מצה mit den sechs vorangehenden Tagen zusammen begriffen ist, שבעת ימים האכל עליו מצות, hier אכילת מצה nur von den sechs Tagen ausgesprochen, und für den siebten mit Übergehung derselben nur die עצרת=Pflicht geboten, um damit die אכילת מצה überhaupt für die ganzen sieben Tage mit Ausnahme des ersten Peßachabends als רשות und nicht als מצוה zu begreifen: מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות. Wir glauben dieser ברייתא gemäß den Sinn unserer Stelle also zu verstehen: nach den positiven Pflichten des Peßachabends haben die folgenden sechs Tage nur das negative Gebot der אכילת מצה, das nur מצה=Brot mit Ausschluß des חמץ gestattet (siehe 2. B. M. 12, 15); erst am siebten Tage tritt wieder ein positives Gebot: עצרת לה' אלהיך ein. Es konnte das Gesetz neben עצרת nicht auch תאכל מצות am siebten Tage aussprechen, weil der Pflichtwert dieser beiden Aussprüche ein völlig verschiedener sein soll. עצרת soll ein absolutes, positives Gebot, תאכל מצות aber nur ein relatives, nur אכילת חמץ verneinendes sein. Damit ist denn überhaupt dem שבעת ימים תאכל עליו מצות: nur der relative, חמץ versagende, רשות=Charakter vindiziert. Es ist dies infolge des hermeneutischen Kanons: דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, so war auch hier die אכילת מצה des siebten Tages mit derjenigen der übrigen Tage בכלל שבעת ימים תאכל עליו מצות, und wurde nun hier aus dem כלל besonders hervorgehoben, יצא מן הכלל ללמד, um dadurch, daß das Gesetz sie nicht der עצרת=Pflicht zur Seite nennen konnte, den רשות=Charakter zu erhalten; dieser למוד ist damit nicht nur für die אכילת מצה des siebten Tages, sondern auch für die אכילת מצה aller übrigen Tage gegeben, לא ללמד על עצמו יצא וכו' (daselbst).

עצרת לה' אלהיך (siehe zu 3. B. M. 23, 36 und 4. B. M. 29, 35). Der siebte Tag bringt uns die Aufgabe, alle die Erkenntnisse, Gesinnungen und Vorsätze, die die יציאת מצרים=Tage in uns aufs neue geweckt haben sollen, nun in Sammlung vor Gott, also zusammenfassend festzuhalten, daß wir sie als „bleibendes" Gut ins thätig schaffende Leben mit hinausnehmen. 4. B. M. 29, 35 heißt es: עצרת תהיה לכם, hier עצרת לה' אלהיך, und wird daran Beza 15 b gelehrt: חלקהו חציו לה' וחציו לכם, daß wir diese innere Sammlung vor Gott sowohl לה', in rein geistiger Zuwendung zu Gott, als auch לכם, unserem leiblich irdischen Menschendasein zugewendet zu lösen haben, oder wie es im ספרי z. St. heißt: וביום השביעי עצרת לה' אלהיך יכול יהא אדם עצור כל היום כלו בבית המדרש ת"ל עצרת תהיה לכם הא כיצד תן חלק לבית המדרש ותן חלק לאכילה ולשתיה. Es fließt dies ganz aus der jüdischen Wahrheit der Lebensaufgabe, die den ganzen Menschen mit Geist und Leib in das Bereich gottnahen sittlich-geistigen Strebens gehoben wissen will.

לא תעשה מלאכה (siehe 2. B. M. 12, 16). Der עצרת=Charakter des Tages schließt עשית מלאכה aus.

9. שֶׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר־לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת׃

9. Sieben Wochen zählst du dir; vom Beginn der Sichel am Getreide beginnst du zu zählen sieben Wochen,

---

V. 9. שבעה שבעת. Die Bedeutung dieser Wochenzählung und des Wochenfestes, zu welchem sie führt und das von ihr seinen Namen hat, haben wir bereits ausführlich zu 3. B. M. 23, 10—21 besprochen. Hier, in dem Gesetzeskompendium für die Dezentralisation im Lande, wird von diesem Feste nur dasjenige hervorgehoben, was dem einzelnen zur Erfüllung an diesem Feste obliegt, sich mit seinen Einzelfestopfern — עולות ראיה שלמי חגיגה שלמי שמחה — in den nationalen Festkreis (חג) an der Gottesstätte einzufügen, und dort nicht nur selbst mit seinem Hause sich der Freude vor Gott zu freuen, sondern die minderbegüterten Genossen, den Leviten, den Fremden, die Waise und die Witwe des aus dem göttlichen Gesetze quillenden Segens an der Gottesstätte inne werden zu lassen, der jeden vor Gottes Angesicht im Angesichte seines Gesetzesheiligtums sich Freuenden zu einem Freude Spendenden an alle solcher Spende Bedürftigen gestaltet. Die die Bikurimzeit einleitende שתי לחם-Opferinstitution, die dieses Wochenfest charakterisiert, ist Gesamtheitsaufgabe, קרבן צבור, und wie sehr eben die von jedem einzelnen zu pflegende Fürsorge für die Existenz und Lebensfreude der unbegüterten Brüder Konsequenz und Verwirklichung eben des mit diesem קרבן צבור zum Ausdruck Gebrachten sein soll, das haben wir daselbst zu V. 22 entwickelt.

שבעה שבעות תספר לך מהחל וגו׳ החל לספר שבעה שבעות: Offenbar läßt uns das Gesetz hier diese Wochenzählung zweimal, in zwei getrennten Beziehungen denken: es ist eine Wochenzählung für uns, תספר לך, und eine Wochenzählung vom ersten Sichelschwung מהחל וגו׳. יציאת מצרים hat uns persönlich frei gemacht, und hat seinen Abschluß in Gewährung der nationalen Selbständigkeit durch den Landbesitz gefunden. Von beiden Momenten vereint, haben wir die Wochen unserer Würdigmachung für den Anfang der Gesetzgebung (siehe 3. B. M. daselbst) zu zählen. Persönliche Freiheit ist nichtig ohne Gesetz, schlägt in unheilvolle Willkür um ohne Gesetz, die rechte Freiheit wohnt nur im Gesetz, vor allem Israel hat die persönliche Freiheit nur für seine Dienstunterordnung unter das Gesetz bekommen, Gesetzesvolk ist seine einzige Bestimmung, und es gehört die ganze Mannesarbeit eines frei gewordenen Mannes an sich selber dazu, um nun auch die Fesseln und das Joch der Begierden und Leidenschaften, den Trotz des Eigensinns und des Eigenwillens zu brechen, die ihn zum Sklaven der Sinnlichkeit und der Gesetzeshöhnung machen. Leicht ist es, die persönliche Freiheit als Gnadengeschenk aus Gottes Händen zu empfangen. Aber uns im Innern frei zu machen, so frei wie es die Gesetzesträgerschaft unseres Berufs verlangt, das fordert einen siebenfältigen, wiederholten Ansatz unseres inneren Vorwärtsstrebens: שבעה שבעות תספר לך!

Und ebenso materieller Wohlstand ohne jene geistige Erleuchtung und sittliche Veredelung, die die materiellen Güter des Wohlstandes nur in dem Dienst des sittlich Höchsten, Wahren und Guten zur Verwendung kommen läßt, materieller Wohlstand ohne Lehre und Gesetz, und vor allem Israels Gottesland ohne Israels Gottesgesetz, Israels, das sein Land nur dem mit seinem Ahn geschlossenen Bunde verdankt, der eben nichts anderes, als ברית התורה, als der Bund des Gesetzes, der Bund für das Gesetz ist, dem das Land und aller durch dasselbe gewährleistete Wohlstand nur wie das Mittel dem Zwecke untergeordnet sein soll: Israel das Land, ohne Israel das Gottesgesetz gegeben und erhalten, ist das positivste Mittel zu Israels Untergang. Israel ist verloren, hat

10. und vollbringst dann Gott, deinem Gotte, das Wochenfest mit dem Tribut, mit der Weihegabe deiner Hand, die du giebst; wie Gott, dein Gott, dich segnen wird.

10. וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ מִסַּת נִדְבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן כַּאֲשֶׁר יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

---

sich auszustreichen aus dem Gottesbuche der Völkergeschichte, wenn es, wie die Masse der Völker, in dem nationalen Boden und dem aus demselben zu schaffenden Nationalwohlstand den höchsten Zweck der Nationen erblicken wollte, dem gegenüber alle geistigen und sittlichen Interessen ihren Selbstwert verlieren und sich ihm nur als Mittel unterzuordnen hätten. Israel würde seine eigentliche Mission unter die Völker verleugnen, wenn es nicht da erst zu zählen begönne, wo andere zu zählen aufhören, und eine siebenfältige Arbeit an sich selber gehört dazu, um sich in die Lichthöhe dieses Gegensatzes zu der Völkeranschauung dauernd emporzuarbeiten, auf welcher Recht und Sittlichkeit die einzigen Selbstwerte sind, auf welcher man nicht Recht und Sittlichkeit nur so viel Wert zuerkennt, als damit materieller Wohlstand erreicht und gesichert wird, sondern aller materieller Wohlstand nur so viel bedeutet, als damit Recht und Sittlichkeit, als damit Humanität im wahrsten, vollsten Sinne erreicht und sichergestellt bleibt, darum: מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבעות!

Zusammengefaßt: wenn du bereits die Freiheit und zu dieser Freiheit sogar auch den die Freiheit materiell sicherstellenden Landbesitz erlangt hast, sollst du dich nicht am Ziele, sondern dann erst am Anfange deiner Bestimmung betrachten und die siebenfältige Arbeit an dir selber beginnen, dich fähig zu machen, zu der Freiheit und dem Landbesitz Gottes Gesetz immer aufs neue aus Gottes Händen hinzunehmen, um in dessen Dienst und Verwirklichung Freiheit und Besitz zu verwerten, und damit Freiheit und Besitz erst zu ihrem wirklichen Werte gelangen zu lassen. —

שבעה שבעת תספר לך und oben 3. B. M. 23, 16: תספרו חמשים יום, daher: מצוה למימני ימי ומצוה למימני שבועי (Chagiga 16 b; siehe 3. B. M. daselbst). — מהחל חרמש und 3. B. M. daselbst 15 מיום הביאכם, daher: Schnitt und Darbringung in einen Tag fallen müssen und zwar, da שבתות תמימות (daselbst) gezählt werden sollen, unsere Tage aber mit der Nacht beginnen, so muß Schnitt- und Zählungsanfang mit der Nacht des Tages eintreten, an welchem zur Tageszeit die Darbringung stattfindet: קצירה וספירה בלילה והבאה ביום (Menachoth 66 a). — חרמש (siehe 1. B. M. S. 340).

שבעות steht hier und Verse 10 und 16 מלא, wohl um das תמימות dieser Wochenzählung und damit diese Zählung selbst, nach welcher das Fest, zu dem sie führt, genannt wird, in ihrer vollen Bedeutung hervortreten zu lassen. Es darf an dieser Vorbereitung nichts fehlen, sie nimmt unsere volle Zeit und unsere volle Kraft und den ganzen Menschen in Anspruch. Es ist die bedeutsamste Arbeit, die das Gesetz von uns erwartet (siehe 3. B. M. daselbst).

V. 10. ועשית חג שבעות (2. B. M. 23, 16) heißt das Fest חג הקציר בכורי מעשיך, dem zur Seite hier: חג שבעות, zu lehren, daß, wenn auch im Drange der Zeiten kein Schnitt vom eigenen Boden mehr stattfindet, das Fest in seiner שבעות-Bedeutung doch bleibe, יכול אם יש לך קציר אתה עושה י"ט ואם לאו אין אתה עושה י"ט ת"ל ועשית בין שיש לך קציר ובין שאין לך קציר אתה עושה י"ט (Sifre).

מסת נדבת ידך וגו', wir haben schon zu ולא יראו פני ריקם (2. B. M. 23, 15) erläutert, wie die von dem einzelnen zu bringenden Festopfer: עולות ראיה, שלמי חגיגה שלמי שמחה, den drei Bestimmungen entsprechen, in welchen sich die Bedeutung unserer Feste ausprägt. Sie sind רגלים, sie rufen einen jeden Mann in Israel zu der Gottes-

11. Und freust dich vor Gott, deinem Gotte, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd, und der Levite, der in deinen Thoren, und der Fremdling und die Waise und die Witwe, die sich in deiner Mitte befinden, an dem Orte, den Gott, dein Gott, erwählen wird, seinem Namen dort Stätte zu geben.

11. וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ׀ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ
וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם
וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ בַּמָּקוֹם
אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן
שְׁמוֹ שָׁם׃

---

stätte hinauf, um dort im Gesetzesheiligtum hingebungsvoll vor Gottes Angesicht zu erscheinen: der Ausdruck dieser erneuten Hingebung an Gott zur Erfüllung seines Willens auf Erden ist: עולת ראיה. Sie sind חגים, sie rufen einen jeden Mann in Israel auf, sich als Glied der Nation in den um das gemeinsame Gesetzesheiligtum zu sammelnden Gesamtkreis einzufügen, und nur in dieser Mithörigkeit zum nationalen Ganzen sich seiner trübungslosen Stellung auf Erden bewußt zu werden. Diese im Gesamtgefühle wurzelnde untrübbare Lebensheitere findet ihren Ausdruck in: שלמי חגיגה. Sie sind מועדים, von Gott bestimmte Vereinigungszeiten mit seinem Volke, in welcher Gott also zu uns kommen will, wie wir uns zu ihm erheben, in welchem Bewußtsein der Gottesgegenwart jedem gottnahen Menschen und Menschenkreise die Quelle der seligsten Freude springt, eine Festesfreude, deren Ausdruck in שלמי שמחה gegeben ist. Diese Opferdarbringungen, mit welchen dem לא יראו פני ריקם entsprochen wird, sind hier in dem Gesamtbegriff: מסת נדבת ידך gefaßt. מסה von מסס, wovon מס: der auferlegte Tribut, bezeichnet eine Schuldleistung an einen Höhern, unter dessen Forderungsberechtigung das Vermögen des Verpflichteten gleichsam „flüssig" wird und einen Ein- und Herausgriff gestattet, wogegen נדבה die freiwillige, aus freiem Innern stammende Gabe ist, eine Freiwilligkeit, die ja durch das folgende: כאשר יברכך ד׳ אלדיך noch besonders ausgesprochen ist, indem damit dem zu Leistenden einen dem empfangenen Segen entsprechenden Umfang zu bestimmen, dem eigenen Ermessen anheim gegeben wird. Es wird also in der Erfüllung dieser Festopferanforderungen sowohl der חובה- als der נדבה-Begriff zur Bethätigung kommen, und zwar, indem die Pflichtleistungen hier מס, מסה, Tribut, Steuer genannt werden, ist nach Chagiga 8 a das als חובה zu Leistende aus dem Profanvermögen des Pflichtigen direkt dem schuldigen Zwecke zuzuwenden, während das, was über diese חובה hinaus als נדבה solchem Zwecke zugewendet wird, eventuell auch aus bereits Geweihtem, dem Pflichtigen zur Verfügung stehenden, z. B. מעשר שני hinzugefügt (טופלין) werden kann. Auf diesem Ausdruck: מסת יד für Pflichtopferleistung beruht der allgemeine Kanon: כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין (siehe Chagiga 7 b und 8 a).

ושמחת לפני ד׳ אלדיך (5. B. M. 27, 7) heißt es: וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד׳ אלדיך, und findet nach ספרי auch die שמחה לפני ד׳ unseres Textes ihren Ausdruck in der Freude des שלמים-Opfermahls vor Gott. So auch Peßachim 109 a. Es ist dies die Quelle der שלמי שמחה der Feste überhaupt, und da hier die Anforderung nur als ושמחת ausgesprochen ist, sich somit direkt nur auf die Opfermahlfreude, nicht auf die Opferdarbringung bezieht, so ist die Darbringung der שלמי שמחה an sich nicht חובה und kann eventuell durch מעשר בהמה und נדרים ונדבות zur Erfüllung kommen, während עולת ראיה ושלמי חגיגה als חובה nur von חולין darzubringen sind (Chagiga daselbst).

12. וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרָיִם וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה׃ פ

12. Bleibe eingedenk, daß du Sklave in Mizrajim gewesen, und erfülle gewissenhaft diese Gesetze.

מפטיר. 13. חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ׃

13. Das Fest der Hütten machst du dir sieben Tage, indem du auflieseſt aus deiner Scheuer und deiner Kelter,

14. וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ׃

14. und freust dich mit deinem Feſte, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd, und der Levite und der Fremdling und die Waiſe und die Witwe, die in deinen Thoren.

והלוי וגו׳, der Levite wird bezeichnet: אשר בשעריך, er lebt zerſtreut in der Mitte der anderen Stämme, deren jeder ein geſchloſſenes Gebiet erhalten ſoll, worauf wir bereits oben Kap. 12, 12 hingewieſen. Es müſſen die Levitenſtädte nicht eine Konzentrierung der Leviten beabſichtigt haben. Dieſe Städte ſelbſt waren ja durchs ganze Land zerſtreut, und muß es in der Abſicht gelegen haben, daß die Leviten auch außerhalb ihrer Städte unter der anderen Bevölkerung wohnen ſollten. Von גר יתום ואלמנה heißt es אשר בקרבך, ſie entbehren des Familienanſchluſſes und ſollen dieſen durch die Aufnahme in eurer Mitte finden. Was wir oben von dem Leviten bemerkt, das muß auch hier von Fremdling, Witwe und Waiſe verſtanden werden. Sie müſſen von den zur Gottesſtadt wandernden Familien zur Feſtfeier mit hinaufgenommen worden ſein. Deren Mitfreude gehört weſentlich mit zur Feſtfeier, und bezieht ſich hierauf wohl ganz ſpeziell das folgende וזכרת וגו׳.

V. 12. וזכרת וגו׳ (ſiehe zum vorigen Verſe). In dieſer durchs Geſetz den überall ſonſt Verlaſſenen geſicherten Lebensfreude ſpricht ſich am hervorragendſten der Charakter der dem aus der Knechtſchaft erlöſten Gottesvolke erteilten Beſtimmung aus (ſiehe zu 3. B. M. 23, 22).

V. 13. חג הסכת וגו׳ (ſiehe über das Hüttenfeſt ausführlich zu 3. B. M. 23, 34 bis 43). Wir haben ſchon einleitend bemerkt, wie wohl das Hüttenfeſt erſt mit dem Eintritt ins Land zur erſten Erfüllung gekommen ſein werde und darum deſſen wiederholte Anordnung eine Stelle in dem Kompendium für den Landeseinzug zu finden hatte. War doch die Hüttenwanderung in der Wüſte, deren Gedächtnis dieſes Feſt feiern ſoll, bis dahin noch der konkrete Zuſtand der Gegenwart.

חג הסכת תעשה ולא מן העשוי: (ſiehe 3. B. M. S. 540 f.). — באספך מגרנך ומיקבך: du machſt dir das Feſt der Hütten, indem du aufliesſt von deiner Scheuer und deiner Kelter. Nicht aus dem, was als מחובר noch der Natur angehört, was du als Segen deiner Ernte und als Sicherung deiner Zukunft in dein Haus eingebracht: vielmehr aus dem, was du als wertlos in Scheuer und Kelter zurückgelaſſen haſt, מפסלת גרנך ויקבך, das nicht wie jenes den Stempel der Menſchenherrlichkeit tragend der טומאה unterliegt, konſtruierſt du dir das an den Gottesſchutz mahnende Dach deiner Feſthütte (Sucka 12 a; — ſiehe 3. B. M. S. 544 f.).

V. 14. ושמחת בחגך וגו׳. Obgleich alle Wanderfeſte nach dem um Gott und ſein Geſetzesheiligtum ſich ſammelnden nationalen Kreis חג genannt werden, ſo iſt doch das Hüttenfeſt, wie bereits 3. B. M. S. 527 bemerkt, ganz beſonders als חג charakteriſiert

15. שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה כִּי יְבָרֶכְךָ

15. Sieben Tage begehst du Gott, deinem Gotte, das Fest an dem Orte, den Gott erwählt; denn es wird Gott, dein Gott, dich in allem deinem Heim-

---

und soll gerade in der dem Sondersein Vorschub leistenden Zeit der Ernte das Bewußtsein der von dem gemeinsamen Gesetze getragenen nationalen Zusammenhörigkeit am lebendigsten wecken und am lautesten zum Ausdruck bringen. Ebenso ist aber auch שמחה, das Frohwerden des Einzeldaseins vor Gott und das freudige Empfinden seiner beglückenden Nähe, obgleich ebenfalls Mizwaangebinde aller Feste, ganz besonders das Strebeziel des Hüttenfestes. In dem Festkapitel des dritten Buches ist „Freude" nur bei dem Hüttenfeste ausgesprochen, und auch hier steht die Aufforderung zu שמחה wiederholt beim Hüttenfeste (Verse 14 und 15), während sie beim Wochenfest nur einmal (V. 11), beim Mazzothfeste aber überhaupt nicht ausdrücklich ausgesprochen und nur unserer Stelle analog, aus ושמחת בחגך, das jedes חג zu שמחה auffordert, auch auf das חג המצות übertragen ist (siehe סמ"ג, הל' קרבן חגיגה). In der That beginnt ja auch mit dem Wochenfeste recht eigentlich die bis zum Schlusse des Hüttenfestes dauernde Zeit der שמחה (siehe zu Kap. 26, 11). Diese von unserer Stelle gegebene enge Verbindung von שמחה und חגיגה ist aber von hoher Bedeutsamkeit, sie spricht den Gedanken aus, daß die reine Einzelfreude nur auf dem Boden des nationalsten Gesamtgefühls gefunden werden soll, ebenso wie das nationale Gesamtheil nur in der beglückten Lebensfreude aller einzelnen seine Wirklichkeit zu suchen hat (vergl. 3. B. M. S. 537).

Wie bereits zu V. 13 bemerkt, findet בזמן המקדש diese Festesfreude zunächst im häuslichen שלמים-Opfergenuß ihren Ausdruck. Indem es aber hier nicht wie dort heißt: ושמחת לפני ד' אלקיך וגו', sondern allgemein: ושמחת בחגך, so geht diese Anforderung über Ort und Zeit des Tempels hinaus und spricht für alle Zeit und überall die Verpflichtung aus, sich und den Seinen am Feste reine Genussesfreuden zu bereiten (Peßachim 109 a), und dürfte sodann durch den Schluß אשר בשעריך hier auch für die Zeit des Tempels die Verpflichtung gegeben sein, dem nicht mit hinaufgewanderten Angehörigen und Pflegebefohlenen אשר בשעריך, zu Hause, es nicht an Festesfreude fehlen zu lassen.

Moed Katan 14 b und Chagiga 8 b wird sowohl das ושמחת בחגך als das nach einander betont: du sollst dich freuen an deinem Feste, und: du sollst dich mit deinem Feste freuen, und daran die Sätze gelehrt: du sollst dich freuen an deinem Feste, daher: אבל אינו נוהג אבילותו ברגל, der Trauernde hält seine Trauer nicht am Feste, אבילות דמעיקרא: vorhandene Trauer wird mit Eintritt des Festes aufgehoben, אבילות דהשתא: am Feste durch Verwandtentod einfallende Trauer beginnt erst nach dem Feste (siehe חורב Kap. 43 § 317 und vergleiche zu 3. B. M. 21, 12). Und eben so du sollst dich mit deinem Feste freuen, daher: אין נושאין נשים במועד, am Feste findet keine Hochzeit statt. Beides fließt aus dem Begriff חג, des am Feste vorherrschenden nationalen Gesamtgefühles. In ihm findet ebenso ein jeder Einzeltrauerschmerz seine Aufhebung und Milderung, als es kein besonderes Einzelfreudenfest verträgt. אבילות und שמחת חתונה sind beide gleichmäßig eine Beeinträchtigung des חג-Bewußtseins.

V. 15. שבעת ימים תחוג וגו' (siehe zu 3. B. M. 23, 39). Hier ist nur, dem Zwecke dieses Festkompendiums für die bevorstehende Dezentralisierung gemäß, wie auch bei den beiden vorangehenden Festen der Hinweis auf den von Gott zu bestimmenden Centralort hervorgehoben.

יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ׃

ertrag und in allem Werke deiner Hände ſegnen, und da ſollſt du nur freudig bleiben.

כי יברכך וגו' והיית אך שמח. Dieſe Motivierung dürfte, wie wir glauben, im Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden alſo aufzufaſſen ſein: Aus dem Abfall deiner Scheuer und deiner Kelter machſt du dir die Hütten deines Feſtes, freuſt dich in ſolchen Wanderhütten national gehoben mit allen Deinen in deinen Städten, ja, verläſſeſt in der Erntezeit Acker und Feld, Scheuer und Kelter und ſammelſt dich in nationaler Vereinigung in der gotterwählten Stätte um ſein Geſetzesheiligtum: denn es liegt nicht in deinen Städten, nicht auf deinen Äckern und Feldern, nicht in deinen Scheuern und Keltern der Quell deines Segens und deiner Freuden; Gott, dein Gott, iſt es, der dir von der Stätte ſeines Geſetzes aus und durch dasſelbe, wenn du dich treu um es ſcharſt, den Segen ſpendet, und in dieſem Anſchluß an Gott und ſein Geſetz, und nicht an Stadt und Land, an Scheuer und Kelter, והיית אך שמח, ſollſt du heiter, ſollſt du freudig werden und bleiben.

והיית שמח iſt ein viel Höheres als ושמחת. ושמחת iſt eine zeitliche Bethätigung, eine zeitliche Äußerung der Freude. והיית שמח macht die Freude zur Eigenſchaft, zum bleibenden Charakter des ganzen Weſens, und אך שמח ſetzt die Dauer dieſer Heiterkeit ſelbſt unter Umſtänden, die ſie zu trüben geeignet wären oder eine andere Stimmung einmiſchen könnten: du bleibſt „doch" heiter, „nur" heiter. So gewiß שמחה die höchſte Blüte und Frucht iſt, die an dem von Gottes Geſetz gepflanzten jüdiſchen Lebensbaum reifen ſoll, ſo gewiß iſt dies eine Freude, die nicht auf Feſtzeiten und Feſtverſammlungen beſchränkt bleiben, die über die Feſteszeit hin und von ihr aus ins alltägliche Leben, die über rauſchende Volksverſammlungen hin und von ihnen aus in die ſtille Heimat geleiten und unverlierbar durchs ganze Leben mit all ſeinem Wechſel und Wandel begleiten ſoll. Das iſt aber eine Freude, die nicht בשעריך גרנך ויקבך gefunden wird. Auf dem Terrain der Scheuern und Keltern kann man wohl auch Freudenfeſte veranſtalten, aber והיות שמח „freudig ſein und bleiben" lernt man nur bei Gott und ſeinem Geſetz. Um daher mit dem durch „Scheuer und Kelter" gewährten materiellen Segen die dauernde unverlierbare Freude zu gewinnen, verläſſeſt du Scheuer und Kelter und wanderſt erſt hinauf zu der von Gott erwählten Stätte, um dort im Geſamtverein um Gott und ſein Geſetz erſt den Geiſt zu ſchöpfen, der zu ſolcher wahren, wirklichen, durchs ganze Leben geleitenden Lebensfreude befähigt. Du lernſt nicht nur das „Sich freuen", ſondern das „Doch freudig Sein", והיית אך שמח. — (In היה ſelbſt liegt der Begriff eines dauernden Seins, הוא אמר ויהי [Pſ. 33, 9]. שקדתי ואהיה ich war wach und blieb [Pſ. 102, 8]. So auch in der Auffaſſung der Weiſen ב"ר, 4: יהי רקיע יהחזק הרקיע כל מי שנאמר בו היה מהחלתו ועד סופו הוא צריך daſelbſt 30 u. f.)

Dieſe Gedanken dürften denn auch die unſeren Satz erläuternde Halacha dem Verſtändnis näher bringen. Peßachim 71 a und Sucka 48 a heißt es: והיית אך שמח לרבות לילי י"ט האחרון לשמחה אתה אומר לילי י"ט האחרון או אינו אלא לילי י"ט הראשון תלמוד לומר אך חלק מה ראית לרבות לילי י"ט האחרון ולהוציא לילי י"ט ראשון מרבה אני לילי י"ט האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי י"ט ראשון שאין שמחה לפניו. Es lehrt ſomit die Halacha, daß durch den Ausſpruch והיית אך שמח die zunächſt durch שלמי שמחה-Genuß zu begehende שמחה-Pflicht auch auf die von dem ſiebten Hüttenfeſttage zu dem achten, dem Tag des Azerethfeſtes führende Nacht ausgedehnt werde, durch die Beſchränkung אך jedoch die zu dem erſten Hüttenfeſttage führende Nacht von dieſer Pflicht ausgeſchloſſen bleibe, und zwar wird dieſe Unterſcheidung dadurch motiviert,

daß der Nacht des Azerethtages שמחה vorangegangen war, nicht aber der Nacht des ersten Tages. תוספו׳ (Peßachim daselbst und ebenso Raschi Sucka daselbst) ist damit die שמחה-Pflicht nicht auf die Azerethnacht beschränkt, sondern erstreckt sich umsomehr auch auf den ganzen Azerethtag, während Raschi in Peßachim die Pflicht lediglich auf die Nacht des Azerethfestes begrenzt auffaßt. Jedenfalls sind sämtliche Nächte des Hüttenfestes ebenso wie die Tage, mit Ausschluß der ersten Nacht, in die שמחה-Pflicht begriffen.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den ganzen Text unseres Hüttenfest-abschnittes, so fehlt doch, wie wir dies bereits wiederholt bemerkt und als charakteristisch für dieses Festkompendium begreifen zu können geglaubt, שמיני עצרת gänzlich. Nur von den sieben סוכה-Tagen ist die Rede. Erwägen wir jedoch, wie sich uns bereits 3. B. M. S. 524 f. aus dem Begriff עצרת selbst die Bedeutung dieses achten Tages als das Fest des Verharrens, Behaltens und Festhaltens aller am Feste vor Gott gewonnenen Gedanken, Stimmungen und Gesinnungen für den nun anzutretenden Wandel durchs gewöhnliche Jahresleben mit allem seinen Wechsel, ergeben hat, und sich dieser עצרת-Tag auch schon durch sein Opfer (4. B. M. 29, 35) als ein Tag des stillen Sammelns vor Gott für solches ungetrübtes Stillleben nach den Tagen der lauten öffentlichen Hüttenfestfreuden charakterisiert: so spricht ja das והייתאך שמח, wie wir es soeben zu verstehen geglaubt, nichts als eben diesen עצרת-Gedanken aus, indem es uns auffordert, uns nicht nur am Hüttenfeste zu freuen, sondern freudevoll zu bleiben, zu bleiben trotz allem, was unser nunmehr in dem nun festlich eingeleiteten Jahresgange harren möge, und der Sinn des והייתאך שמח ist buchstäblich nichts als: לרבות י״ט אחרון לשמחה! Wenn aber nach Raschi in Peßachim in der That sich dieser Übergang der שמחה-Pflicht nur auf die עצרת-Nacht, nicht aber auf den עצרת-Tag erstrecken sollte, so würde dies sich vielleicht als eine spezielle Hervorhebung der allgemeinen לינה-Bestimmung für die besondere Pflicht der Festes-שמחה begreifen lassen (siehe zu V. 7). Nach allgemeinster Auffassung erstreckt sich aber umsomehr diese שמחה-Pflicht auch auf den עצרת-Tag und nennt die Halacha nur לילי י״ט האחרון im Gegensatz zu לילי י״ט הראשון, für welche in der That das שמחה-Gebot nicht eintritt. Wenn aber diese Unterscheidung des letzten Festabends von dem ersten dadurch motiviert ist, daß jenem bereits שמחה vorangegangen, diesem aber nicht, so dürfte dies überhaupt die שמחה der Festabende nur als Folge und Fortsetzung der am vorhergehenden Festtage gewonnenen שמחה begreifen lassen, und dieser Begriff für die ganze Auffassung unserer שמחה von wesentlicher Bedeutung sein.

Die ihren vollen Ausdruck im שלמי שמחה-Genuß findende Freude ist ja wesentlich das freudig gehobene Gefühl des Einzel- und Familiendaseins vor Gott. Dieses individuelle שמחה-Gefühl soll aber nie den Ausgangspunkt unserer Festempfindungen und Gedanken bilden, vielmehr soll es selbst nur auf dem Boden der von dem Feste gepflegten nationalen Gesamt- und Gesetzesangehörigkeit erwachsen, die vorzugsweise an den Tagen der Festzeiten zum Bewußtsein kommen und ihren Ausdruck in den den Tagen angehörigen שלמי חגיגה und עולות ראיה (siehe zu V. 9) zu finden haben soll. Sie bilden die Basis der שלמי שמחה, und ist es, wie uns scheint, sofort klar, wie die שמחה-Bestimmung erst mit dem ersten Tage des Festes eintreten kann, der erste Abend aber ausgeschlossen bleibt. Fanden sich doch die zum Feste Gewanderten erst am ersten Tage mit ihren Festopfern im Gesetzesheiligtum allvereint vor Gott zusammen, während der Festantritt am Abend seine Feier nur in Familienvereinigungen hatte. Im Jeruschalmi Sucka IV, 5 wird dieser Gegensatz in der שמחה zwischen dem ersten und letzten Festabend denn auch geradezu also motiviert: ושמחת בחגך משאתה מתחייב בחגיגה אתה מתחייב בשמחה, daß das שמחה-Gebot noch nicht am ersten Abend eintritt, weil

16. שָׁלֹשׁ פְּעָמִים ו בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל־זְכוּרְךָ אֶת־פְּנֵי ו יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת־פְּנֵי יְהוָה רֵיקָם׃

16. Dreimal im Jahre soll all dein Mannhaftes sich sehen unmittelbar vor dem Angesichte Gottes, deines Gottes, an dem Orte, den Er erwählen wird, am Feste der Mazzoth, am Feste der Wochen und am Feste der Hütten, und er soll sich unmittelbar vor Gottes Angesicht nicht mit leeren Händen sehen.

17. אִישׁ כְּמַתְּנַת יָדוֹ כְּבִרְכַּת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן־לָךְ׃ ס

17. Jeder nach der Spende seiner Hand, nach dem Segen Gottes, deines Gottes, den er dir gegeben hat.

---

erst die חגיגה-Pflicht eingetreten sein müsse, diese aber erst an dem folgenden Tag beginnt (vergl. zu V. 14).

V. 16. שלוש פעמים וגו׳ וגו׳ (vergl. 2. B. M. 23, 17 u. 34, 23; siehe daselbst). Hier bei diesem alles zusammenfassenden Schluß des letzten Festkapitels, läßt die volle Schreibart שלוש den Gedanken auf dieser Dreizahl ruhen und vindiziert allen dreien Festen eine volle gleiche Beachtung. Während es bei den früheren Anordnungen dieser Festwanderungen allgemein: אל פני האדון ד׳ אלדי ישראל, näher: את פני האדון ד׳ heißt, lautet hier, der Tendenz dieses Gesetzeskompendiums für die bevorstehende Dezentralisation gemäß, der Ausspruch: יראה כל זכורך את פני ד׳ אלדיך במקום אשר יבחר. כל זכורך sind ja alle die einzelnen Nationalgenossen, und אלדיך ist Gott, der allen gemeinsame Eine, במקום אשר יבחר: die eine einzige Stätte, die Er für das eine gemeinsame Heiligtum des einen gemeinsamen Gesetzes erwählt hat. Es sagt somit der Satz: dreimal im Jahre sollen aus aller Vereinzelung heraus alle einzelnen Glieder der Nation sich unvermittelt vor dem Angesichte des einen Gottes der Gesamtheit in dem Umkreis des einen gemeinsamen Heiligtums erblicken und damit der Zusammenhörigkeit eines jeden einzelnen mit allen, mit Gott und seinem Gesetze bewußtwoll inne werden. בחג המצות וגו׳ drückt nochmals jedem der drei Feste den Charakter der nationalen Vereinigung, der nationalen Kreisbildung: חג auf, und soll das „Brot der Abhängigkeit" in aller Händen am Feste der Freiheit und Selbständigkeit, das „Wochenzählen" in aller Mund am Feste der Vorbereitung zum Gesetze, und das „in Hütten Wohnen" aller am Erntefest, dem betreffenden Nationalfeste die jüdisch-nationale Würdigung der drei Nationalgüter: der Freiheit, des Gesetzes und des Wohlstandes von dem Centralpunkte des gemeinsamen Heiligtums aus sichern.

Die hier allen drei Festen vindizierte gleiche Würdigung weist nach Chagiga 17 a auch dem eintägigen Wochenfeste einen über seine wirkliche Dauer hinausgehenden Bereich von sieben Tagen hinsichtlich der השלומין also zu, daß die עולות ראיה ושלמי חגיגה, deren Darbringung an dem Festtage verabsäumt worden oder, wenn derselbe auf einen שבת fiel, nicht möglich war, innerhalb dieser sieben Tage nachzuholen waren (siehe 3. B. M. zu Kap. 23, 37 u. 39).

ולא יראה את פני ד׳ ריקם (siehe zu 2. B. M. 23, 15 u. 34, 20). Wir haben schon zu 3. B. M. 23, 39 bemerkt, wie jedes Moed zugleich eine Mahnung zur Lösung aller unserer Gott und seinem Heiligtum gegenüber eingegangenen Verpflichtungen bringt. Dem außerhalb der Gottesstadt Wohnenden liegt die Erfüllung eines im Heiligtum zu lösenden נדר הקדש am ersten eintreffenden רגל ob, und dem Sinne unserer Stelle

18. שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן־לְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לִשְׁבָטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת־הָעָם מִשְׁפַּט־צֶדֶק:

18. Richter und Ausführungsbeamte bestellst du dir in allen deinen Thoren, die Gott, dein Gott, dir für deine Stämme giebt, daß sie das Volk nach Rechtsspruch des Rechts richten.

---

gemäß: לא תאחר לשלמו ist das Verbot שלוש פעמים וגו' ולא יראה וגו' (5. B. M. 23, 21; — siehe daselbst) übertreten, sobald drei רגלים vorübergegangen, ohne daß das Weihegelübde seine Erfüllung gefunden (R. H. 4 b רשי ד"ה ש"מ).

איש כמתנת ידו וגו', nicht nach dem, was einer hat, nach dem, was er für Gott wohlgefällige Zwecke spendet, „nach der Spende seiner Hand" wiegt der Mann vor Gott in seinem Heiligtum, in seinem Volke. Und nicht nach der objektiven Größe hat die Spende Wert, ihr Verhältnis „zu dem von Gott empfangenen Segen" bestimmt ihre Bedeutung. Jeruschalmi Chagiga I, 5 lehrt zu unserer Stelle: עני וידו רחבה קורא אני עליו איש כמתנת ידו עשיר וידו מעוטה קורא אני עליו כברכת ד' אלדיך אשר נתן לך, d. i.: ein Armer mit freigebiger Hand, von dem brauche ich das Schriftwort: Schätzt den Mann nach seiner Gabe! Ein Reicher mit karger Hand, dem sage ich das Schriftwort: gieb doch nach dem Segen, den Gott dir gegeben!

שופטים.

V. 18. שופטים וגו'. Die bisherigen Gesetze gruppierten sich um den gemeinsamen Gedanken der zentralisierenden Anziehungskraft, welche die von Gott erwählte Stätte seines Gesetzesheiligtums auf die in das Land hin verteilten Söhne seines Volkes zu üben bestimmt ist. Die folgenden Gesetze sind nun Institutionen gewidmet, vermittelst derer von diesem Centralpunkte aus Vertreter dieses Gesetzes durchs ganze Land hin bestellt werden und damit die Wirksamkeit dieses Gesetzesheiligtums in jeder Heimatsstätte des Volkes ihre Sicherung findet. שופטים ושוטרים (siehe 2. B. M. 5, 6). Wie dort bemerkt, sind שוטרים Exekutivbeamte, welche die Ausführung eines Urteils oder einer Verfügung überwachen und eventuell bewirken. Dort waren es die, welche nach den Bestimmungen der נוגשים das Volk zur Arbeit antreiben sollten.

תתן לך: der Angeredete ist die nationale Gesamtheit, die bereits ihre Repräsentanz in dem einundsiebziger Kollegium (4. B. M. 11, 16) hatte, und diese soll „sich", also als ihre Delegierte, שופטים ושוטרים in allen Städten des Landes בכל שעריך bestellen, die aber selbst nach der Verteilung noch „שעריך": unmittelbar der Gesamtheit zuständig bleiben, אשר ד' א' נתן לך לשבטיך und in Zwischenunterordnung einer Stammeseinheit angehören. Es ergiebt dies die Anordnung einer aus Richter und Exekutive bestehenden Gerichtsbarkeit an der Spitze der Gesamtnation, בית דין הגדול, סנהדרין גדולה של שבעים ואחד, und von ihr aus eine aus Richter und Exekutive bestehende Gerichtsbarkeit an der Spitze eines jeden Stammes und in jeder Stadt. Daher (Sanhedrin 16 b): מניין שמעמידין שופטים לישראל ת"ל שופטים תתן שוטרין לישראל מניין ת"ל שוטרים תתן לכל שבט ושבט מניין ת"ל שופטים לשבטיך שוטרים לכל שבט ושבט מניין ת"ל שופטים לכל עיר ועיר מניין ת"ל שופטים לשעריך שוטרין לכל עיר ועיר מניין שוטרים לשבטיך שופטים לכל עיר ועיר מניין ת"ל שופטים לשעריך שוטרין לכל עיר ועיר מניין ת"ל שוטרים לשעריך. Was hier שבט heißt, ist wohl dasselbe, was (Mackoth 7 a) wahrscheinlich, nachdem zur Zeit des zweiten Tempels die Verteilung nach Stämmen alteriert war: פלך Kreis genannt wird (vergl. ל"מ הל' סנהדרין zu I, 1). Die Beziehung der Stammes- resp. Kreisgerichte zu den Ortsgerichten ist nicht ganz klar. Nach רמ"בן

19. לֹא־תַטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תַכִּיר פָּנִים וְלֹא־תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים וְיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִם׃

19. Du sollst den Rechtsspruch nicht beugen und sollst kein Angesicht kennen und sollst keine Bestechung nehmen; denn die Bestechung blendet die Augen der Weisen und macht schwankend die Worte Gerechter.

---

z. St. wäre diese Beziehung ein Kompetenzverhältnis gewesen und hätte sich das ב״ד של כל שבט zum Stamme wie ב״ד הגדול zu כל ישראל verhalten. Faktisch gab es einen höchsten Gerichtshof סנהדרין גדולה von einundsiebzig in der לשכת הגזית des Tempelvorraums, עזרה, ein סנהדרין קטנה von dreiundzwanzig im Eingang der עזרה und im Eingang des Tempelberges הר הבית, ein solches סנהדרין קטנה von dreiundzwanzig in jeder größeren Stadt, in jeder kleineren aber ein Gericht von dreien, ב״ד של שלשה (Sanhedrin 2 b).

ושפטו את העם. בעל כרחם (ספרי), als Delegierte der Gesamtheitsrepräsentanz erhalten sie die Befugnis beim Kriminalprozeß auf Grund von Zeugen, beim Zivilprozeß auf Grund einer Klage den Angeklagten vor ihr Forum zu zitieren und nötigenfalls dessen Erscheinen zu erzwingen. משפט צדק: זה מינוי הדיינין (ספרי) und ebenso ferner: לא תטה משפט, שלא תאמר איש פלוני נאה איש פלוני קרובי, und ausführlicher zu Kap. 1, 17: לא תכירו פנים במשפט זה הממונה להושיב דיינים שמא תאמר איש פלוני נאה אושיבנו דיין איש פלוני גבור אושיבנו דיין איש פלוני הלווני אושיבנו דיין איש פלוני יודע בכל לשון אושיבנו דיין נמצית מזכה את החייב ומחייב את הזכאי לא מפני שהוא רשע אלא מפני שאין יודע מעלה עליו כאלו הכיר פנים בדין. Nach dieser Auffassung sprächen unsere Sätze nicht sowohl von den Pflichten des Richters, als vielmehr von der Pflicht der mit Bestellung der Gerichte betrauten Gesamtautorität, solche Männer zu Richtern zu bestellen, daß durch sie nur das Recht, das ungebeugte Recht zum Ausspruch gelange, und sich bei solcher Bestellung nächst der Rechtschaffenheit des Charakters nur von der erforderlichen Rechtskunde und Rechtseinsicht leiten zu lassen. Eine Forderung, die durch keinerlei sonstigen persönlichen, sozialen und wissenschaftlichen Eigenschaften ersetzt werden kann. Es bietet aber ganz besonders unsere Stelle eine Berechtigung zu dieser Auffassung, da hier ja ganz eigentlich die Einsetzung von Gerichten im ganzen Lande der nationalen Gesamtheit zur Pflicht gemacht wird. Demgemäß wäre ושפטו וגו׳ eine Zweckbestimmung des vorangehenden Gebotes: שופטים ושטרים וגו׳. Die nationale Gesamtheitsrepräsentanz soll im ganzen Lande Richter und deren Exekutivbeamte, und zwar in solcher Weise bestellen, daß durch sie das Recht und nur das Recht zu Ausspruch und Geltung komme. Die folgenden, ebenfalls an die nationale Gesamtheitsrepräsentanz gerichteten Warnungen: לא תטה משפט u. s. w. machten eben diese Gesamtheitsvertretung für jede im Lande vorkommende Rechtsbeugung, Parteilichkeit und Bestechlichkeit verantwortlich, wenn die Gesamtheit und ihre Vertreter durch Bestellung ungeeigneter Männer zu Richtern solche Gerichtsvergehen verschuldet. Die von ungeeigneten Richtern verübte Rechtsbeugung ꝛc. ꝛc. fällt auf die zurück, die sie zu Richtern bestellt. Also: לא תטה משפט, du sollst durch die von dir bestellten Richter das Recht nicht beugen u. s. w.

V. 19. לא תטה משפט. ספרי erläutert: לא תטה משפט בממון ולא תכיר פנים בדין. ממון ist das Streitobjekt, דין das Schöpfen des Urteils. משפט ist der Urteilsspruch. Das Recht kann zwiefach gebeugt werden. Der Richter kann sich ein ganz richtiges Urteil gebildet haben, aber er spricht gegen seine Rechtsüberzeugung das Streitobjekt: ממון, dem Unberechtigten zu, und es ist dies ein Beugen des Rechtsspruches:

20. צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיָרַשְׁתָּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃ ס

20. Recht, Recht verfolge, damit du lebest und das Land in Besitz nehmest, das Gott, dein Gott, dir giebt!

21. לֹא־תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ אֵצֶל מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה־לָּךְ׃

21. Pflanze dir keine Aschera, überhaupt keinen Baum neben den Altar Gottes, deines Gottes, den du dir errichten sollst,

---

מטה משפט בממון. Oder er bildet sich das Rechtsurteil, דין, nicht nach rein objektiv sachlichen Gründen, sondern räumt Rücksichten auf die Persönlichkeit der Parteien einen Einfluß auf seine Rechtsbeurteilung ein, er ist מכיר פנים בדין (siehe Kap. 1, 16 u. 17). ולא תקח שחד וגו׳ (siehe zu 2. B. M. 23, 8).

V. 20. צדק צדק תרדף. Als höchstes einziges, rein um seiner selbst willen anzustrebendes Ziel, dem alle anderen Rücksichten sich unterzuordnen haben, soll der nationalen Gesamtheit צדק, das „Recht", die Gestaltung aller Einzel- und Gesamtverhältnisse nach den Anforderungen des göttlichen Gesetzes vorschweben. Dieses Ziel unabläßig mit aller Hingebung zu verfolgen, ist Israels einzige Aufgabe, למען תחיה וירשת u. s. w., damit hat er alles gethan, um seine physische (תחיה) und politische (וירשת) Existenz sicher sich stellen. Indem hier das durch die Rechtshuldigung und Rechtspflege zu schaffende politische Glück selbst nach der bereits vollzogenen Besitznahme des Landes — und von einer solchen Zeit spricht ja offenbar der Text — immer noch וירשת, ירושה, genannt wird, ist damit wohl die bedeutsame Wahrheit niedergelegt, daß der Besitz des Landes in jedem Augenblick in Frage gestellt und es in jedem Augenblick durch die vom jüdischen Staatsganzen dem Rechte zu zollende Huldigung und Verwirklichung aufs neue in Besitz zu nehmen ist. Sanhedrin 32 b wird die Wiederholung des צדק צדק in unserem Satze noch dahin erläutert, daß damit einer jeden richterlichen Thätigkeit, auch der nicht entscheidenden, sondern ausgleichenden, das unparteiliche Recht als Richtschnur gegeben wird. צדק צדק תרדף אחד לדין ואחד לפשרה. Auch bei פשרה, bei dem Vergleich, den zu versuchen Sanhedrin 6 a מצוה לבצוע, bei jeder civilrechtlichen Streitsache Mizwa ist, soll der vermittelnde Richter keine der Parteien bevorzugen.

V. 21. לא תטע לך וגו׳. Wir haben bereits 2. B. M. 34, 13 erläutert, wie אשרה ein der besonderen Obhut einer Gottheit unterstellter Baum sei, in dessen gesegnetem Gedeihen (אשר) die wirksame Gegenwart der Gottheit erblickt und verehrt wurde. Es entspricht dies ganz dem heidnischen Götterwesen, dessen Gottheiten vor allem Naturmächte waren, deren Walten sich vor allem in der Entwickelung und den Erscheinungen der physischen Welt bekundete. Dazu steht aber das jüdische Gottbewußtsein in vollem Gegensatz. Nicht nur die physische Welt, in noch viel höherer, innigerer und unmittelbarer Weise bildet die geistig-sittliche Menschenwelt das Waltungsbereich seines Gottes, und nur durch Unterstellung seines ganzen geistigen Seins, Wollens und Vollbringens unter das Machtgebot seines Gottes hat der jüdische Mensch auch seinen Anteil an dem physischen Gedeihen zu gewinnen. Er hat keine אשרה, überhaupt keinen Baum, כל עץ, neben den Altar seines Gottes zu pflanzen, den er „sich" errichtet. Seine Altäre hat er „sich", seiner Unterstellung und Weihe und Erhebung zu Gott zu errichten, und mit dieser Unterstellung, Weihe und Erhebung seines sittlich freien Menschenwesens zu Gott hat er auch seine sinnlich physische Welt der segnenden und schützenden Gottes-

22. וְלֹא־תָקִים לְךָ מַצֵּבָה אֲשֶׁר שָׂנֵא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: ס

22. und stelle dir keinen Denkstein auf, den Gott, dein Gott, haßt.

---

waltung unterstellt. Er hat keinen „Baum" neben seinen „Altar" zu pflanzen. Mit der sittlichen Altarweihe und Hingebung seines Menschenwesens an Gott hat er alles, ohne diese hat er nichts. Es ist dies die reine Konsequenz des vorangehenden: צרק הרדף למען תחיה, und gewinnt damit der an diese Aufeinanderfolge sich knüpfende Satz der Weisen: כל המעמיד דיין שאינו הגון על הצביר כאלו נוטע אשרה בישראל שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך וסמיך ליה לא תטע לך אשרה (Sanhedrin 7 b) mehr als blos äußere Beziehung. Die nationale Autorität, die die Rechtspflege einem Untauglichen in die Hand giebt, spricht ebenso eine Gleichgültigkeit des nationalen Pflichtlebens für das nationale Gedeihen aus, wie das Pflanzen einer אשרה physisches Gedeihen ohne gewissenhaftes Pflichtleben anstrebt.

Ein „Baum" neben dem jüdischen „Altar" ist eine solche Trübung der jüdischen Wahrheit von Gott und der Heiligung des Menschen, daß eine Erweiterung דרבנן sogar jedes sichtbare Holzwerk aus dem baulichen Umkreis des Altars im מקדש fern hält, אין עושין אכסדראות בעזרה (Thamid 28 b; — siehe הל' ע"ז רמב"ם VI, 10).

V. 22. ולא תקים לך מצבה אשר שנא וגו'. Wir haben schon zu 1. B. M. 28, 18 und 33, 20 das Verhältnis von מצבה zu מזבח entwickelt, und bemerkt, wie מצבה, ein aus Gottes Schöpfung genommener Stein, ein Gedenkstein war für das, was Gott für uns in Natur und Geschichte gethan, während מזבח, ein aus mehreren Steinen vollendeter Menschenbau, die Bestimmung hat, die Hingebung der Menschenthat an Gott zu vermitteln. Eine Unterscheidung, in welcher wir das Motiv der gesetzlichen eben in unserer Stelle sich aussprechenden Thatsache zu erkennen glaubten, daß מצבה, die אהובה לאבות gewesen, שנואה לבנים geworden. Vor מתן תורה war es vor allem die Gottesweltung in Natur und Geschichte, die in ihrer Ausschließlichkeit sich dem Menschenbewußtsein einzuleben hatte, und es war noch nicht ein ganzes Einzel- und Volksleben durch seine Unterordnung unter Gottes Gesetz zu einer Manifestation der Gottesshuldigung vorhanden: Es fand daher noch מצבה neben dem מזבח ihre Stätte. Mit מתן תורה geht nicht nur מצבה in מזבח auf, sondern מצבה wird geradezu Sünde. Eine bloße Anbetung Gottes in seiner Allmacht und Größe ist nicht nur nicht eine Gott wohlgefällige Huldigung, sondern, wie unser Text sich ausdrückt, Gott „haßt" fortan eine jede Anbetung seiner Allmacht und Größe, die nicht in der sittlichen Unterordnung des ganzen Menschenwesens unter sein Gesetz ihren Ausdruck sucht. Unser Gehorsam soll der Ausdruck unserer Gotteserkenntnis und Gottesshuldigung sein. An dem Maße unserer Hingebung an seinen Willen ermißt Gott unsere Erkenntnis und Huldigung seiner Allmacht und Größe, und er verwirft jede Huldigung in Natur und Geschichte, die Himmel und Erde seiner Herrschaft unterstellt, sich selber aber, das eigene Herz, das eigene Sinnen und Wollen und Vollbringen, dieser Herrschaft versagt. Nicht Gotteserkenntnis, Gottes Anerkenntnis ist die jüdische Aufgabe und der Weg zum jüdischen Heil, מזבח, nicht מצבה das Symbol der jüdischen Aufgabe. מצבה-Andacht ist Ertötung des jüdischen Geistes. לא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך (siehe 1. B. M. zu Kap. 33, 20). Somit ist לא תקים לך מצבה nichts als eine fernere Konsequenz aus dem vorangehenden צרק צרק תרדף למען וגו' וירשת. Nur eine rückhaltlose Gestaltung unseres Einzel- und Volkslebens nach den Diktaten des göttlichen Willens gewinnt uns das segnende und erhaltende Walten Gottes in unserem sozialen und politischen Geschicke, ein Bewußtsein, das geradezu durch ein מצבה-Gedenken der Großthaten Gottes

יז 1. לֹא־תִזְבַּח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ שׁוֹר וָשֶׂה אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם כָּל דָּבָר רָע כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא: ס

2. כִּי־יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ־אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הָרָע בְּעֵינֵי יְהוָה־אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ:

Kap. 17. V. 1. Opfere Gott, deinem Gotte, nicht Ochs und Schaf, an welchem ein Fehler, an welchem irgend etwas Schlechtes ist; denn Gottes, deines Gottes, Abscheu ist es.

2. Wenn in deiner Mitte in einem deiner Thore, die Gott, dein Gott, dir giebt, ein Mann oder eine Frau betroffen wird, welche was schlecht ist in den Augen Gottes, deines Gottes, verüben, seinen Bund zu überschreiten;

---

gefährdet wäre, und צרק צדק תרדף למען תחיה וירשה negiert in sprechendster Weise מצבה und אשרה.

Kap. 17. V. 1. לא תזבח וגו׳ ist ergänzender Schlußsatz des Vorhergehenden. Es war gesagt, daß die Hingebung an unser Pflichtleben, wie dies auf dem Gottesaltar zum Ausdruck gelangt, unser physisches und politisches Heil begründet. Hier wird nun hinzugefügt, daß diese Hingebung unser ganzes Wesen umfassen und ganz der Weise entsprechen müsse, die dem göttlichen Willen gemäß ist. Nichts darf an dem unserem hinzugebenden Wesen zum Ausdruck dienenden Opfertier fehlen (מום), und keine von allen den im 3. B. M. bezeichneten Gesetzwidrigkeiten den reinen Ausdruck unserer Pflichthingebung trüben (כל דבר רע). תועבה und כל דבר רע umfaßt nach dem בעל גרב יבלה וחזזיה, בעל מום קבוע ועובר: פסולי המוקדשים und איסורי המזבח alle ספרי אתנן ומחיר כלאים, רובע ונרבע מוקצה ונעבד, חוץ לזמנו וחוץ למקומו, חולה זקן ומזוהם וטריפה ויוצא דופן (siehe 3. B. M. 1, 2. 3; 7, 18; 22, 22—24. 27. 28 u. 5. B. M. 23, 19), und zwar wird hier die „Vollständigkeit" und „Untadelhaftigkeit" unseres Seins und Wollens, wie sie hier als konkretes Ziel aller staatlichen Wirksamkeit und als symbolischer Opferausdruck unserer Einzeln- und Gesamtaufgabe bezeichnet ist, sowohl vom Standpunkt unserer Thatbeziehung (שור) als der unseres Geschickes (שה) zu begreifen gegeben. Daß das Einzelne und die Gesamtheit: שור unserem „Herrn" und: שה unserem „Hirten" ganz und rein sei und beide, das hat die Nationalrepräsentanz von ihrem Mittelpunkte aus durch ihre Delegierten in allen Teilen des Landes anzustreben.

V. 2. כי ימצא וגו׳. Im Anschluß an das Vorhergehende folgt hier die Norm für die kriminalrechtliche Prozedur, in welcher die Nationalrepräsentanz selbst oder durch ihre Delegierten ihre Aufgabe der Aufrechthaltung des Gesetzes bei vorkommenden Verbrechen gegen dasselbe zu lösen hat, und zwar wird dazu als Problem das höchste Verbrechen: עבודה זרה gewählt, dessen gerichtliche Verfolgung in keiner Weise etwa ein minder konzis umschriebenes Verfahren als bei irgend einem Verbrechen geringeren Grades zuläßt. Die Verfolgung auch dieses höchsten Verbrechens beruht, wie das ganze jüdische kriminalrechtliche Verfahren, lediglich auf Zeugenaussage mit Ausschluß allen Indizienbeweises; auch hier beginnt die gerichtliche Thätigkeit des Gerichts erst infolge geschehener Anklage durch Zeugen, deren Aussage zugleich den Beweis zu erbringen hat, mit Ausschluß alles blos auf Denunziation beruhenden Inquisitionsverfahrens; auch hier unterliegt die Zeugenaussage der genauesten realen und formalen Prüfung; und auch hier ist das Verbrechen nur dann menschengerichtlichem Einschreiten verfallen, wenn das Bewußtsein und die Kenntnis des Verbrechers von dem gesetzwidrigen Charakter seiner

3. וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ וְאֶל הַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי:

3. er ist hingegangen und hat andern Göttern gedient und hat sich ihnen hingeworfen, und der Sonne oder dem Mond oder allem Heer des Himmels, das ich nicht befehligt hätte;

Handlung im Momente der Verübung konstatiert ist, wie alle diese Seiten in dem folgenden Probleme angedeutet sind.

כי ימצא בקרבך. מצא ist der gebräuchliche Ausdruck für eine die Funktion von Zeugen begründende Wahrnehmung (vergl. 2. B. M. 22, 3 und 4. B. M. 15, 32. 33). Obgleich מצא auch ein beabsichtigtes, durch Suchen erlangtes Finden bezeichnet, so bedeutet es doch in der Regel ein unbeabsichtigtes Finden, und entspricht dies dem vollkommen objektiven Verhältnis, in welchem die Zeugen an das durch ihre Aussage zu konstatierende Faktum hinangetreten sind.

בקרבך באחד שעריך, der Angeredete ist die nationale Gesamtheit. In welchem Orte ihres Gebietes auch das Verbrechen verübt wird, ist es „in der Nation" verbrochen worden und liegt der nationalen Gesamtheit, in ihren Gliedern als Zeugen, sowie in ihrer Repräsentanz oder deren Delegierten als Gericht, die Aufrechthaltung des Gesetzes dem Verbrechen gegenüber ob.

אשר יעשה את הרע בעיני ד' א' לעבר בריתו ist wohl nicht blos eine Charakterisierung des im folgenden als Problem gewählten ע"ז-Verbrechens, sondern die ganz allgemeine Charakterisierung eines jeden zur richterlichen Kognition erwachsenden Verbrechens. Die Übertretung eines jeden Verbotes, also die Verübung dessen, was Gott als רע בעיניו ausgesprochen hat, ist ein Überschreiten seines ברית. Ausnahmlos, ein jedes der göttlichen Gesetze ist von wiederholtem כריתות ברית (siehe 2. B. M. 24, 8 und 5. B. M. 28, 69 u. 19, 8, sowie Sota 37 b) getragen und damit als ברית, als das Absolute, für immer Unverbrüchliche dahin gestellt (siehe 1. B. M. S. 119). Zur richterlichen Kognition erwächst ein Verbrechen nur dann, wenn das, was רע בעיני ה' א' ist, in dem Bewußtsein geübt wird, daß man damit עובר בריתו sei, also, wenn dem Verbrecher im Momente der That der verbietende Gesetzesausspruch mit seinen strafrechtlichen Folgen gegenwärtig war, wenn er das רע בעיני ה' geübt hat in dem Bewußtsein, daß er damit עובר בריתו sei. Ein Umstand, der nur durch התראה, durch geschehene Warnung durch die Zeugen im Augenblicke des Verbrechens und durch ausdrückliche קבלת התראה, durch ausdrückliche Erklärung des Verbrechers zu konstatieren ist, daß er es nichts destoweniger und mit vollem Entgegensehen der Folgen übe. Daher die an die Zeugen zu richtenden Fragen: התריתם בו קבל עליו התראה תהיר עצמו למיתה המית תוך כדי דבור וגו' (Sanhedrin 40 b; — siehe zu 3. B. M. 20, 17 und 4. B. M. 15, 33; siehe auch V. 6).

V. 3. וילך ויעבד (vergl. Kap. 13, 6 u. 14). Es drückt dieses „Hingehen um etwas zu thun" wohl die ganze gegensätzliche Ferne aus, in welcher ein solches Verbrechen dem jüdischen Menschen stehen soll, und zugleich die Kühnheit, die dazu gehört, ein solches Verbrechen mit vollem Bewußtsein dieses Gegensatzes zu üben.

וישתחו ויעבד (siehe zu 2. B. M. 20, 5).

אשר לא צויתי, schwierig ist dieser Satz, wenn man das Relativum אשר auf die עבודה והשתחויה לאחרים ולכל צבא השמים bezieht. עבודה und השתחויה ist ja nicht nur etwas Nichtgebotenes, sondern etwas Verbotenes und zwar das positivst Verbotene unter allen Verboten. Man müßte es denn etwa speziell auf die dem שמש וירח וכל

4. וְהֻגַּד־לְךָ וְשָׁמַעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב

4. und es wird dir ausgesagt und du hast es in Verhör genommen, so sollst du sorgfältig forschen, und ist es

---

צבא השמים zugewandte עבודה und השתחויה etwa in dem Sinne beziehen, in welchem רמ"בם (הלכו' ע"ז I und II) den Ursprung der Abgötterei zu den Zeiten Enosch auffaßt, daß etwa ohne Verleugnung des einzig Einen, ja in vermeintlicher Verehrung desselben, den Himmelskörpern als dessen Dienern Verehrung gezollt worden wäre, welches dann eben nur ein Verbrechen wäre, weil Gott diese Verehrung seiner Diener als solcher nicht geboten hätte. Wir glauben aber noch zweifeln zu dürfen, ob eine solche dem צבא השמים zugewandte עבודה והשתחויה, so gewiß sie אסור ist, schon כל חייב מיתה wäre זמן שלא קבלו עליו באלה, ihm vielmehr nur als Geschöpf und Diener des einzig Einen Verehrung gezollt worden (siehe הל' ע"ז III, 6). Wir glauben vielmehr, daß: אשר לא צויתי auf das unmittelbar vorhergehende כל צבא השמים, das ja auch שמש וירח mit begreift, beziehen zu dürfen, so daß gerade jene keinen völligen Abfall in sich fassende עבודה זרה aus diesem Problem ausgeschlossen wäre. Es sind hier nämlich zwei Kategorien genannt: אלהים אחרים, Götter heidnischen Wahnes, denen gar keine reale Existenzen zu Grunde liegen, bei welchen daher eine ihnen zugewandte עבודה und השתחויה stillschweigend die Anerkennung als Gottheiten involviert, und שמש וירח וכל צבא השמים, reale mit Macht und Einfluß bekleidete Wesen, deren Verehrung nur dann vollen ע"ז-Charakter trägt, wenn sie in ihrem Machteinfluß als selbständige Göttermächte begriffen werden. Es hieße demnach hier: der Sonne oder dem Monde oder dem ganzen Heere des Himmels, das ich nicht befehligt hätte, d. h. er dient und beugt sich ihnen in dem Sinne, daß sie nicht von mir ihre Weltstellung erhalten und nicht unter meinem Befehle stehen. Vergleiche: המימיך צוית בקר (Job 38, 12), insbesondere: ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי (Jesaias 45, 12).

Megilla 9 b wird unter den Änderungen, die sich die siebzig jüdischen Weisen in den für Ptolomäus angefertigten Übersetzungen des Pentateuchs zur Verhütung von Mißverständnissen erlaubt haben, auch unsere Stelle angeführt, bei welcher sie sich den Zusatz: לעובדם erlaubt und übersetzt hätten, als stände אשר לא צויתי לעובדם, deren Dienst ich nicht geboten, und erläutert Raschi als Motiv dieser Änderung, damit man es nicht verstände: אשר לא צויתי שיהיו, deren Dasein ich nicht geboten, und daraus folgern könnte, sie wären wirklich Gottheiten. Vergleichen wir die übrigen dort aufgeführten Abweichungen, so entsprechen die meisten nicht dem wirklichen Sinne des Textes, geben vielmehr einen davon abweichenden Sinn, weil der wirkliche Sinn zu Mißverständnissen veranlassen könnte. So: אעשה אדם בצלם, ויכל ביום הששי וישבת ביום השביעי, וישלח את זאטוטי בני ישראל, כי באפם הרגו שור, והצחק שרה בקרוביה, ובדמות, זכר ונקבה בראו, אלדים ברא בראשית, אשר חלק אתם להאיר לכל העמים, על נושא בני אדם לא חמר אחר verwischt doch den eigentlichen Sinn des Textes.

Irren wir nicht, so ist dies eine Bestätigung unserer Auffassung dieser Stelle. אשר לא צויתי לעובדם ist keineswegs der wirkliche Sinn derselben. Dieser ist vielmehr: אשר לא צויתי שיהיו, nur daß es nicht positiv gemeint ist, wie es mißverständlich aufgefaßt werden könnte, sondern hypothetisch: צבא השמים wird gedient, in der Meinung, daß ich sie nicht schaffend und gesetzgebend geordnet hätte, „daß sie meinem Befehle nicht unterständen."

V. 4. והגד לך ist die Aussage der Zeugen, ושמעת das gerichtliche Verhör derselben, ודרשת היטב die vorschriftsmäßige Ausforschung der Zeugen durch דרישות וחקירות ובדיקות (siehe zu Kap. 13, 15).

וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֱשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל:

5. וְהוֹצֵאתָ אֶת־הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת־הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת־הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל־שְׁעָרֶיךָ אֶת־הָאִישׁ אוֹ אֶת־הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ:

6. עַל־פִּי ו שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל־פִּי עֵד אֶחָד:

dann Wahrheit, ist die Aussage begründet, ist eine solche Verworfenheit in Israel geschehen:

5. so führst du diesen Mann oder diese Frau, welche diese Schlechtigkeit verübt haben, hinaus zu deinen Thoren hin, den Mann oder die Frau, und steinigst sie mit Steinen, daß sie sterben.

6. Auf den Ausspruch zweier Zeugen oder dreier Zeugen soll der Tote getötet werden; er soll nicht getötet werden auf den Ausspruch eines einzelnen Zeugnisses.

V. 5. והוצאת וגו׳ (siehe zu 3. B. M. 24, 14). Die Richtstätte soll außerhalb der Stadt und, wie wir glauben, gleichwohl in solcher Nähe zur Stadt sich befinden, daß die Örtlichkeit als „vor den Thoren der Stadt", als zum Stadtgebiet gehörig erscheint. Wir glauben so den Ausdruck הוצאה אל שעריך zu verstehen. Lautet so ja auch die Halacha: העובד ע״ז סוקלין אותו על שער שעבד בו. Es dürfte damit an den Tag gelegt werden, daß die Stadtgenossen des Verbrechers sein Verbrechen perhorreszieren, so daß er sich damit aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen. Daher denn ferner der Satz, daß wenn die Bewohner der Stadt zum größten Teile Nichtjuden wären, die Hinrichtung על פתח בית דין außerhalb des Gerichtshofes zu geschehen sei (Kethuboth 45 b). — שעריך: ebenso wie שעריך (V. 2) die Thore der Stadt, in welcher das Verbrechen geschehen, שער שעבד בו, nicht der Stadt des Gerichts שער שנידון בו (daselbst).

את האיש או את האשה. Durch diese Wiederholung wird die hier bestimmte Prozedur auf den Fall beschränkt, daß das Verbrechen nur durch einzelne verübt worden. Nur dann ist einer der kleineren Gerichtshöfe von dreiundzwanzig, ב״ד של כ״ג, kompetent, und das Strafurteil hat auf סקילה zu lauten, während eine der ע״ז verfallene städtische Gesamtheit, עיר נדחת, nur durch den höchsten Gerichtshof von einundsiebzig zu richten ist und der Hinrichtung durchs Schwert verfällt. אין עושין עיר הנדחת אלא על פי ב״ד של שבעים ואחד אמר קרא והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא איש ואשה אתה מוציא לשעריך ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשערין (Sanhedrin 16 b; — siehe zu Kap. 13, 13 f. — וע״ע דהא האי אל שעריך הוא שער שעבד בו ולא שער שנידון בו כדלעיל).

וסקלתם באבנים (siehe zu 3. B. M. 20, 2).

V. 6. על פי שנים עדים וגו׳. Sanhedrin 37 b wird zuerst auf unseren Text hingewiesen, um darzuthun, daß überhaupt nur auf Grund von Augenzeugen der verbrecherischen That eine gerichtliche Prozedur möglich sei und daß ein Indizienbeweis, selbst wenn er fast eine Gewißheit begründet, wie der dortige Vorgang als Beispiel dient, in keinem Falle zu einem richterlichen Einschreiten genügt.

Es heißt ferner: על פי שנים או שלשה עדים יומת המת, und ist es klar, daß, nachdem das Gesetz zwei Zeugen für hinreichend erklärt, ein dritter Zeuge, wie überhaupt eine größere Anzahl von Zeugen weder notwendig noch hindernd sein kann, vielmehr will nach Mackoth 5 b die Beifügung: oder drei Zeugen, feststellen, einerseits: daß die Glaubwürdigkeit einer Zeugenaussage nicht mit der Zahl der Zeugen wachse, sondern

7. יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה־בּוֹ בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל־הָעָם בָּאַחֲרֹנָה וּבָעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ׃ פ

7. Die Hand der Zeugen sei zuerst an ihn, um ihn zu töten, und die Hand des ganzen Volkes zuletzt; du hast das Schlechte wegzuschaffen aus deiner Mitte.

---

zweien Zeugen ganz dieselbe Beweiskraft wie dreien und hunderten innewohne und zwei Zeugen hunderten gegenüber treten können; andererseits: obgleich zwei Zeugen vollkommen genügen, dennoch eine größere zu einem Zeugnis vereinigte Anzahl, ebenso wie zwei also eine einzige unteilbare Einheit bilden, daß auch bei dreien und mehreren Zeugen die הזמה=strafrechtliche Folge (siehe zu Kap. 19, 19) für jeden nur eintritt, wenn sie alle des הזמה=Verbrechens überführt worden; daß auch der dritte und folgende, an sich überflüssige Zeuge, wie die beiden erstvernommenen die הזמה=Folge zu tragen hat, und daß endlich, wenn unter dreien, ja hunderten zu einem Zeugnis vereinigten Zeugen auch nur einer durch Verwandtschaft oder sonstigen Mangel untüchtig zum Zeugen befunden wird, das ganze Zeugnis ebenso nichtig ist, als ob von zwei Zeugen einer untüchtig befunden. על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה אלא להקיש שנים לשלשה מה שלשה מזימין את השנים אף השנים יזימו את השלשה ומנין אפילו מאה ת"ל עדים ר' שמעון אומר מה שנים אינן נהרגין עד שיהיו שניהם זוממים אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממן ומנין אפילו מאה ת"ל עדים ר'ע אומר לא בא השלישי להקל אלא להחמיר עליו ולעשות דינו כיוצא באלו וכו' ומה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה אף שלשה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה מנין אפילו מאה תלמוד לומר עדים (מכות ה' ב')

(Dies ת"ל עדים אפילו מאה scheint für das Verständnis unseres Textes zu ergeben: Hieße es: על פי שנים או שלשה עדים, auf den Ausspruch zweier oder dreier Zeugen, so wäre mit der Zahl: drei die gleichstellende Bestimmung geschlossen und wäre man nicht berechtigt, weiter zu gehen. על פי שנים עדים או שלשה עדים läßt aber שלשה עדים ebenso wie שנים עדים nur den Anfang einer ins infinitum fortschreitenden Reihe beginnen.)

Über die Momente, welche die korporative Einheit mehrerer Zeugen einer Rechtssache mit den hier bezeichneten Folgen bedingen, ob die gleichzeitige Wahrnehmung mit Zeugenabsicht (ראיה), oder die gleichzeitige Aussage (הגדה), ob jedes dieser Momente für sich, oder nur beide zusammen, darüber gehen die Auffassungen auseinander. Bei Fällen, in welchen die Wahrnehmung von Zeugen gar nicht zu einer gerichtlichen Aussage führen soll, sondern die Rechtsgiltigkeit eines Aktes, wie קדושין und גטין (siehe zu Kap. 24, 1) durch die Gegenwart zweier tüchtiger Zeugen bedingt ist, da ist es jedenfalls geboten, durch spezielle Bestellung zweier Zeugen von unanfechtbarer Zeugentüchtigkeit zu dem Akte alle anderen auszuschließen, damit durch die etwaige Gegenwart von Verwandten oder sonstigen zum Zeugnis Untüchtigen die Rechtsgiltigkeit des Aktes nicht zweifelhaft gemacht werden könne (siehe תוספו' daselbst und Ch. M. Kap. 36).

יומת המת, daran, daß hier der Verbrecher bereits vor der Hinrichtung, ja vor der Verurteilung, da es sich erst um das Zeugenvernehmen handelt, מת genannt wird, knüpft sich (Sanhedrin 41 a) die bereits oben (zu V. 2) erwähnte Halacha, daß im Momente der That nicht nur das Verbot, sondern auch die darauf erfolgende Todesstrafe müsse vorgehalten worden sein und er ausdrücklich unter solcher eventueller Voraussetzung das Verbrechen begangen habe, התיר עצמו למיתה. Er trägt also schon ein vollendetes Todesurteil, indem er vor Gericht erscheint, und die Aufgabe des Gerichtes ist vielmehr zu untersuchen, ob sein Fall keine freisprechenden Gründe zuläßt, ושפטו העדה והצילו העדה (siehe 4. B. M. 35, 24 u. 25, sowie Jeschurun Jahrg. XII). Bechoroth 18 b

8. כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין־דָּם לְדָם וּבֵין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ׃

8. Wenn sich dir etwas zur Entscheidung entzieht, zwischen Blut und Blut, zwischen Recht und Recht, zwischen Schaden und Schaden, überhaupt Streitfragen in deinen Thoren: so stehst du auf und gehst hinauf zu dem Orte, den Gott, dein Gott, erwählen wird,

---

wird auch auf diesen Ausdruck zur Begründung des Spruches hingewiesen, daß רשעים בחייהן קרויין מתים, daß während der Gerechte selbst im Tode noch lebend heißt, Bösewichter schon im Leben „tot" zu nennen seien; ein verbrecherisches Dasein entspricht dem Begriffe „Leben" nicht.

לא יומת על פי עד אחד. Nachdem bereits durch die Bestimmung על פי שנים וגו׳ die Zulässigkeit eines Zeugen verneint ist, wird nach Mackoth 6 b durch den ferneren Ausspruch: לא יומת על פי עד אחד auch schon das bloß vereinzelte Zeugnis, עדות מיוחדת, ausgeschlossen. Es genügt nicht, daß überhaupt das Verbrechen von zwei zeugenfähigen Menschen wahrgenommen worden, es müssen die beiden im Augenblicke der Wahrnehmung auch gegenseitig von einander Bewußtsein haben, es jeder im Momente der Wahrnehmung wissen, daß er nicht allein Zeuge des Vorganges sei, sie müssen sich einander sehen, oder durch einen dritten, der den Verbrecher warnt und den sie beide sehen oder (nach רמ״בם: und) der sie beide sieht, zu einem Zeugenkörper verbunden werden. Sonst bleiben sie עדות מיוחדת, vereinzelt im Zeugnis und können nicht zusammen als Zeugen auftreten. שנים רואים אותו אחד מחלון זה ואחד מחלון זה ואין רואין זה את זה אין מצטרפות אם היו רואין את המתרה או (גי׳ הרמבם והמתרה) המתרה רואה אותן מצטרפין. עדות מיוחדת ist nur in kriminalrechtlichen Fällen, nicht aber בדיני ממונות untauglich (daselbst).

In dem Ausdruck על פי שנים עדים liegt nach Mackoth (daselbst) zugleich die Weisung, daß der Gerichtshof die Aussage unmittelbar aus dem Munde der Zeugen vernehme, somit die Sprache der Zeugen verstehen müsse, nicht aber sich dazu eines Dolmetschers bedienen dürfe, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. Sprechen braucht der Gerichtshof die Sprache der Zeugen nicht zu können und kann seine Mitteilungen an die Zeugen durch einen Dolmetscher vermitteln (daselbst).

Siehe ferneres über die Institution der Zeugen (zu Kap. 19, 15).

V. 8. כי יפלא וגו׳. Verse 8—13 setzen den an der Centralstätte des Gesetzesheiligtums fungierenden obersten Gerichtshof zur höchsten und einzigen Autorität ein, in deren Schoß die authentische Überlieferung und Auslegung des Gesetzes, sowie jede Anordnung für die richtige Ausführung desselben mit endgiltiger Entscheidungskraft beruht, welcher somit das Volk im ganzen so wie dessen gesetzlehrende Funktionäre widerspruchlos für die Gesetzespraxis Folge zu geben haben. — כי יפלא. Wir haben 3. B. M. 22, 21 in פלא, Wunder, ein solches Ereignis erkannt, das außer allem Zusammenhang mit der bestehenden Ordnung der Dinge und völlig unabhängig von ihr aus dem reinen Willensakt der göttlichen Allmacht in die Erscheinung tritt. Zusammenhangloses Gesondertsein ist die Grundbedeutung von פלא. Für die Gesetz lehrende und nach dem Gesetz entscheidende Funktion bezeichnet es hier daher einen solchen Fall, für welchen dem Funktionär Zusammenhang und Analogie mit anderen feststehenden Normen und Thatsachen des Gesetzes fehlen, aus welchen er die Entscheidung mit Sicherheit ableiten könnte: der Fall ist ihm ein פלא. Gleichzeitig ist damit (nach Sanhedrin 87 a) vorausgesetzt, daß es

hier von einem im übrigen zur Entscheidung voll befähigten Gesetzeskundigen, und nicht von einem überhaupt nicht zur Gesetzesentscheidung Berufenen handelt. Ein solcher würde nicht den V. 12 ausgesprochenen Folgen eines זקן ממרה, einer dem höchsten Tribunal entgegenhandelnden Autorität unterliegen, כי יפלא ממך דבר במופלא שבב"ד הכתוב למעוטי תלמיד, מדבר (תוספו' daselbst). Einem תלמיד שלא הגיע להוראה ist eben alles פלא (siehe רמ"בם im Kommentar zur משנה).

בין נגע לנגע, בין דין זכאי לדין חייב: בין דין לדין, בין דם טמא לדם טהור: בין דם לדם (רשי'). Damit wären denn drei Hauptkategorien bezeichnet, in denen sich ein Entscheidungszweifel treffen könnte: דיני ממנות (בין דם לדם) איסור והיתר, ונפשות (בין דין לדין) טומאה וטהרה (בין נגע לנגע). — ל — בין drückt den Zweifel aus. Man schwankt, ob man das דם טמא oder טהור (לבעל), den Angeklagten für חייב oder זכאי, das נגע טמא oder נגע טהור für נגע erklären soll. (Misrachi scheint entgangen zu sein, daß es nach unserer Lesart in der ברייתא (Sanhedrin 81 a) nicht heißt: בין דם נדה דם לידה, בין דם לדם בין דם נדה לדם לידה לדם זיבה, sondern נגעי בתים נגעי בגדים נגעי אדם, דיני נפשות דיני ממונות דיני מכות, דם זיבה, und so auch und offenbar nicht die Alternative des Zweifels, sondern Gesetzestitel aufgezählt sind, die unter דם, דין und נגע zu begreifen wären, unter welchen sich ein Zweifel ergeben mag, ebenso wie die ferneren החרמין וההקדשות והערכין u. s. w.)

דברי ריבות בשעריך faßt alle sonstigen Fälle zusammen, hinsichtlich deren sich ein Gesetzeszweifel ergeben mag, die בשעריך durch die Gerichtsdelegierten in den Städten und Stämmen (siehe V. 18) nicht zum Austrag gebracht werden können, dort vielmehr דברי ריבות offene Streitfragen unter den Gesetzesautoritäten bleiben.

וקמת: מב"ד (daselbst) jeder Gerichtshof wird in seiner Funktion sitzend gedacht. In jedem Orte war täglich bis zur Mittagsstunde permanente Gerichtssitzung, wo jeder, der ein Rechtsurteil oder eine Gesetzesentscheidung suchte, die zum Spruch Befugten beisammen fand. Ward nun durch einen solchen ungelösten Zweifelfall ein Gerichtshof selbst belehrungsbedürftig, so hat er seine Sitzungen zu unterbrechen und erst dorthin hinaufzuwandern, wo ihm die Entscheidung werden kann (Raschi daselbst).

ועלית: מלמד שבית המקדש גבוה מא"י (daselbst) das Gesetzesheiligtum, in dessen Räumen auch der oberste Gerichtshof seine Sitzung hatte, lag höher als alle Wohnörter des jüdischen Landes.

אל המקום אשר יבחר ד' אלדיך בו: מלמד שהמקום גורם (daselbst) der Ort selbst ist für die hier gegebene Bestimmung von wesentlicher Bedeutung. Wie Gott eine einzige Stätte erwählt hat, um dort das Zeugnis seiner Gesetzesoffenbarung niederzulegen, die Anforderungen und Konsequenzen dieses Gesetzes in symbolischen Darstellungen zu der Nation reden zu lassen und deren Hingebung an dieses Gesetz in symbolischen Handlungen entgegenzunehmen: so hat er auch dieselbe Stätte als die einzige Örtlichkeit bezeichnet, wo die höchste Gesetzesautorität für die konkrete Erkenntnis und Verwirklichung dieses seines Gesetzes ihren Sitz haben soll, also, daß die symbolische und konkrete Zentralstelle des Gesetzes nur eine sei. Man kann sagen: was die בנדי כהונה für den Priester sind, das ist die לשכת הגזית für das סנהדרין. Nur auf dem Boden des Gesetzesheiligtums in der dem Altar zur Seite ihm eingeräumten Halle ist auch das Sanhedrin, dieses aus der geistigen Elite der Nation bestehende höchste Gesetzeskollegium, mit der Fülle seiner Attribute bekleidet, also, daß nur so lange es dort seinen Sitz hat, ihm sowohl, als seinen in die Städte des Landes delegierten Gerichtshöfen das Urteil über Leben und Tod, דיני נפשות, zusteht, und ebenso, nur wenn dem in Folgendem besprochenen Funktionär die Entscheidung des Sanhedrin von dieser Stätte aus erfolgt war, sein Zuwiderhandeln das Leben verwirkt (Sanhedrin 14 b; Aboda Sara 8 b רשי' und תוספו' [daselbst]; — vergl. 3. B. M. S. 74 f.)

9. וּבָאתָ אֶל־הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל־הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט׃

9. und kommſt zu den Prieſtern, den Leviten, und zu dem Richter, der in jenen Tagen ſein wird, und legſt die Frage vor, und ſie ſagen dir das Wort der Entſcheidung.

V. 9. ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט. Der zum vorigen Verſe beſprochene innige Zuſammenhang des Sanhedrin mit dem Geſetzesheiligtum ſpricht ſich auch hier in dieſer Zuſammenſtellung der Prieſter und des Gerichtshofes aus (ſiehe Sanhedrin 52 b). Es iſt ein und dasſelbe Ziel, eine und dieſelbe Lebenswahrheit, welcher beide dienen (vergl. V. 21 und 2. B. M. 20, 22). Der authentiſche Text der Geſetzesſchrift, תורה שבכתב, ruhte unter Obhut der Prieſter neben dem Geſetzeszeugnis (Kap. 31, 25. 26 und Kap. 17, 18), wie das Sanhedrin der erſte Inhaber der Geſetzestradition, תורה שבעל פה, war, und wenn gleich, wie aus 3. B. M. 4, 3 mit Evidenz erhellt, dem Prieſter, auch dem Hoheprieſter als ſolchem keinerlei Geſetzesautorität innewohnt, er vielmehr der Geſetzeslehre gegenüber dem letzten im Volke gleichſteht — war ja auch das erſte Sanhedrin, das von Moſes ſich zur Seite eingeſetzte Siebzigerkollegium, unterſchiedslos aus allen Stämmen gewählt (4. B. M. 11, 16), — ſo war es doch, wie ebenfalls dort bemerkt und ſich hier als Vorausſetzung ergiebt, bei vorhandener Tüchtigkeit Mizwa auch Aharoniden im Sanhedrinkollegium zu haben. Werden doch wohl eben hier und V. 18 die כהנים nach ihrer Stammeshörigkeit הכהנים הלויים genannt, um nicht ſowohl ihren beſonderen Prieſtercharakter, als ihren Stammescharakter hervorzuheben, der ſich in unerſchrockener praktiſcher Vertretung des Geſetzes bewährt, ein Geiſt, deſſen ſtetes Vorhandenſein im höchſten Geſetzeskollegium gewiß zu dem Wünſchenswerten gehörte. Ezechiel 44, 15 werden die כהנים בני צדוק, die ſich mitten in den Verirrungen der Nation als ſtandhafte Wächter des Geſetzesheiligtums bewährt hatten, אשר שמרו משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי, והכהנים הלוים בני צדוק „Leviten" genannt: והכהנים הלוים בני צדוק, und wird Jebamoth 86 b und ſonſt dies als die klaſſiſche Stelle zum Erweis aufgeführt, daß כהנים auch לוים genannt werden, בעשרים וארבע מקומות נקראו כהנים לוים וזה אחר מהם וגו׳ (vergl. 3. B. M. zu Kap. 4, 3).

ואל השופט iſt der Präſes des oberſten Gerichtshofes. So werden noch in den ſpäteren Jahrhunderten in der Regel nur die Vorſitzenden der Gerichtshöfe, der נשיא אב בית דין allein genannt, und es wird ſtillſchweigend darunter ſein ganzes Kollegium mitverſtanden.

ואל השופט אשר יהיה בימים ההם. Roſch Haſchana 25 a wird an dieſem Beiſatz: אשר יהיה בימים ההם der Grundſatz gelehrt, daß eine jede Zeit den durch Gewiſſenhaftigkeit und Geſetzeskunde zur Geſetzeslehre befähigten zeitgenöſſiſchen Autoritäten Folge zu leiſten habe, wenn dieſelben gleich an geiſtiger und ſittlicher Größe den Autoritäten der Vergangenheit nachſtehen: וכי תעלה על דעתך, heißt es dort zu unſerer Stelle, שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיך. Im ספרי lautet dieſer Satz alſo: וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא נמצא בימיו אלא מה ת״ל אל השופט אשר יהיה בימים ההם אלא שופט שהוא כשר ומוחזק לך באותן הימים.

ודרשת. So 1. B. M. 25, 22. וחלך לדרש את ד׳. דבר המשפט iſt eben der entſcheidende Ausſpruch, über den man zweifelhaft war, כי יפלא ממך דבר למשפט (Vers 8).

10. וְעָשִׂיתָ עַל־פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יורוּךָ׃

10. Nach dem Ausspruch des Wortes, das sie dir von jenem Orte aus, den Gott erwählen wird, sagen werden, hast du zu thun, hast sorgfältig zu vollbringen allem gemäß, was sie dich lehren.

11. עַל־פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יורוּךָ וְעַל־הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר־יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן־הַדָּבָר אֲשֶׁר־יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל׃

11. Auf den Ausspruch der Lehre, die sie dich lehren, und auf das Recht, das sie dir sagen, hast du dein Thun zu gründen, darfst nicht weichen von dem Worte, das sie dir sagen, rechts und links.

V. 10. ועשית וגו׳. הגיד, אשר יגידו, von נגד, ist der eigentliche Ausdruck für einen jeden Ausspruch, welcher dem andern etwas Thatsächliches zum Bewußtsein bringt. Es stellt etwas „objektiv" hin. Daher: Bericht von Geschehenem und Gesprochenem. Daher ebenso Ausdruck für Offenbarung: מגיד דברו ויגד לכם את בריתו (Kap. 4, 13), ליעקב (Ps. 147, 19) wie für Überlieferung: שאל אביך ויגדך (Kap. 32, 7). Daher auch V. 9 der allgemeine Ausdruck für die vom höchsten Gesetzestribunal ergehende Entscheidung. Mag diese Entscheidung auf Überlieferung, Folgerung oder Anordnung beruhen. Sie ist für die ganze Nation und deren Gesetzesfunktionäre eine הגדה, ein objektiv hinausgegebener Ausspruch, der für Lehre und Praxis fortan als Gesetzesfaktum zu Grunde zu legen ist. Diese Verpflichtung zur unverbrüchlichen Befolgung der auf Anfrage von dem höchsten Tribunal erfließenden Entscheidung ist in diesem (V. 10) ausgesprochen, und zwar ist diese Entscheidung nach der Quelle, aus welcher sie geschöpft sein kann, zwiefach charakterisiert, als הגדה im engeren Sinne und הוראה. הגדה im engeren Sinne: Tradition. Dein Zweifel war entstanden, weil dir ein der mündlichen Tradition angehöriges Gesetzesfaktum, eine הלכה למשה מסיני, entgangen war. Das ב״ד הגדול ergänzt dir die Tradition: יגידו לך מן המקום ההוא. Oder ihre Entscheidung ist eine הוראה: eine vermittelst der vom Gesetzgeber für die Auffassung und Forschung seines Gesetzes sanktionierten hermeneutischen Regeln, י״ג מדות שהתורה נדרשת בהן, vollzogene Folgerung, oder eine zur praktischen Aufrechthaltung des Gesetzes getroffene Anordnung, beides im Gegensatz zur הגדה, zur reinen Tradition, ein Resultat reproduzierender oder produzierender Geistesoperation, somit הוראה, אשר יורוך. Für das eine wie für das andere ergeht die Verpflichtung ועשית וגו׳ ושמרת לעשות, mit verstärktem Nachdruck für הוראה: ושמרת לעשות, je mehr bei der הוראה doch eine menschliche Geistesthätigkeit schöpferisch mitwirkt.

V. 11. ועשית וגו׳. Was V. 10 für einen einzelnen zur Entscheidung gebrachten Fall zur Pflicht gemacht ist, wird hier (V. 11) allgemein für die ganze Gesetzespraxis als bindende Verpflichtung ausgesprochen, und zwar in der bereits angedeuteten Dreiteiligkeit der gesetzeslehrenden Wirksamkeit des höchsten Tribunals: die Gesetzeserfüllung schützende und fördernde Anordnung von גזרות und תקנות, die eigentlichen הורות דרבנן, אשר יורוך, zu denen die allgemeine Verpflichtung bereits wiederholt in dem שמירה-Gebote gegeben ist (siehe 2. B. M. 23, 13 und 3. B. M. 18, 30); die von den traditionellen hermeneutischen מדות getragenen Resultate der Gesetzesforschung, המשפט אשר יאמרו לך; und endlich die Weiterüberlieferung der empfangenen Tradition, הדבר אשר

12. וְהָאִישׁ אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל־הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֵת שָׁם אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל־הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל׃

12. Der Mann aber, welcher in Frevel handeln wird, dem Priester, der dort Gott, deinem Gotte, zu dienen steht, oder dem Richter nicht zu gehorchen, der Mann soll sterben, und du sollst das Schlechte fortschaffen aus Jisrael,

---

יגידו לך; für alle drei fordert der Gesetzgeber gebietend und verbietend, העשה ולא תסור, die unentwegte Befolgung, und hat damit allen Aussprüchen des ב"ד הגדול in vorhinein eine die ganze Nation verpflichtende Gesetzessanktion erteilt. (הל' ממרים und ספרי I, 2). Allen מצות דרבנן liegt somit eine דאוריתא=Verpflichtung zu Grunde, und ist das Zuwiderhandeln gegen eine rabbinische Verordnung nichts weniger als die Übertretung eines göttlichen Gebots und Verbots, weshalb wir ja auch vor der Erfüllung eines rabbinischen Gebotes: — אשר קדשנו במצותיו וצונו mit voller Befugnis sprechen (Sabbat 23 a). Es haben jedoch die Chachamim ihre Anordnungen scharf markiert und sie dadurch für die Klarstellung der Gesetzeskunde kenntlich von den דאוריתא=Gesetzen unterschieden, indem sie für dieselben in manchen Beziehungen eine leichtere Behandlung statuierten, so בשל סופרים הלך אחר המיקל, ספק דאורי' לחומרא, ספק דרבנן לקולא u. s. w. (siehe המינינהו דרבנן בדרבנן, לא אתי דרבנן ומפיק דאוריתא, גזרין גזרה לגזרה, שורש ראשון, ספר המצות zu מגלת אסתר). Und wenn sie gleich nach dem Gesetze befugt gewesen wären, ihre zum Schutze der Gesetzeserfüllung zu treffenden Anordnungen mit diktatorischer Rechtsverbindlichkeit hinauszugeben, so haben sie dies doch in der Regel nicht gethan, haben vielmehr ihren Anordnungen erst dann volle Gesetzeskraft definitiv zuerteilt, wenn sie durch praktische Aufnahme in dem größten Teile der Nation die letzte Sanktion erhalten halten: פשט איסורו ברוב ישראל, גזרו וקבלו (Aboda Sara 36 a u. b).

V. 12. והאיש, spricht von dem Gesetzeslehrer, der (V. 8) veranlaßt war, einen zwischen ihm und seinen Kollegen streitig gebliebenen Fall der Entscheidung des ב"ד הגדול in der לשכת הגזית zu unterstellen. Wenn er die Entscheidung nicht adoptiert und fortfährt, nach seiner bisherigen Ansicht praktische Fälle dem vom ב"ד הגדול erflossenen Urteil entgegen zu entscheiden, so hat er das Leben verwirkt, חזר לעירו שנה ולמד כדרך שהיה למד פטור ואם הורה לעשות חייב שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון אינו חייב עד שיורה לעשות (Sanhedrin 86 b).

לשרת, אל הכהן העמד לשרת שם וגו' (siehe zu 2. B. M. 28, 35). — Es ist schon zu V. 9 bemerkt, wie der Singular das ganze Gerichtskollegium als durch den Vorsitzenden repräsentiert begreift. Es ist auch dort bereits bemerkt, daß die Anwesenheit von כהנים in dem Kollegium des ב"ד הגדול wünschenswert, wenngleich nicht notwendig war. Hier ist nun die zwiefache Möglichkeit vorausgesetzt: entweder, daß der Vorsitzende des Kollegiums ein כהן sei, der zugleich עומד לשרת שם וגו', oder ein Nichtkohen, der dem זקן ממרא nur in der Eigenschaft als Vorsitzender des Richterkollegiums gegenüber stände. Im ersten Falle würde schon in der Persönlichkeit des Vorsitzenden, der ihm den Spruch des Kollegiums zu verkünden hatte, der tief innige Zusammenhang der Gesetzeshandhabung mit dem Dienst des Gesetzesheiligtums in höchster Prägnanz entgegen getreten sein, der ihm im zweiten Fall nur durch die Örtlichkeit gegenwärtig war. Der Begriff: שרת, unter welchen der Dienst des כהן am Heiligtum gefaßt wird, spricht ja für dessen Diensthandlungen die Bedeutung aus, daß durch sie die Gestaltung zum Ausdruck kommt, welche alle Einzeln- und Gesamtverhältnisse der Nation gewinnen sollen

13. וְכָל־הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִדוּן עוֹד: ס

13. und das ganze Volk höre es und fürchte sich und frevele also nie mehr.

---

um dem göttlichen Wohlgefallen zu entsprechen, und in dem Dienste der konkreten Verwirklichung dieser Gestaltung steht die Handhabung des Gesetzes. Das jüdische Gesetz mit allen seinen Normen für das individuelle und soziale Leben steht nicht im Dienste irgend einer menschlich gewonnenen Rechts- oder Zweckmäßigkeitsidee. Es ist die Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden, wie dieser in den schriftlichen Grundzügen des Gesetzes, dem das Heiligtum erbaut ist, niedergelegt und in weiterer Ausführung durch die mündliche Überlieferung zum Ausspruch kommt, in dessen Dienst das Gesetz und dessen Handhabung steht, und es ist derselbe gesetzgebende Gotteswille, welcher den Entscheidungsausspruch seines jedesmaligen auf dem Boden seines Heiligtums versammelten höchsten Gesetzeskollegiums als allein maßgebend für die praktische Verwirklichung seines Gesetzes sanktioniert. In der Ausführung dieses Entscheidungsausspruchs wird dem göttlichen Willen und Wohlgefallen für die praktische Gestaltung unserer Verhältnisse auf Erden entsprochen, und jedes praktische Zuwiderhandeln gegen diesen Ausspruch — wäre er selbst an sich irrig — handelt dem göttlichen zuwider. Es ist damit keineswegs dem höchsten Tribunal eine objektive Unfehlbarkeit vindiziert. Aber es ist Gottes, unseres Gesetzgebers Wille, daß sein Gesetz nach dessen Ausspruch zur Verwirklichung komme. Das spricht die Bedingung: אשר יגידו לך מן המקום ההוא (V. 10) aus, und darum ist nicht ein theoretischer Widerspruch, sondern eine praktischen Ungehorsam provozierende Gesetzesentscheidung das todeswürdige Verbrechen. Ausdrücklich erläutert ספרי לא תסור וגו' ימין ושמאל אפי' מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע להם.

V. 13. וכל העם ישמעו וגו' (siehe zu Kap. 13, 12). Beim מסית heißt es ולא יספו לעשות כדבר הרע הזה, ebenso bei עדים זוממין (Kap. 19, 20), ולא יספו לעשות עוד כדבר הרע הזה. Hier aber bei זקן ממרא und bei בן סורר ומורה (Kap. 21, 21) heißt es nicht וכל העם ישמעו, וכל ישראל וישמעו ויראו: ולא יספו לעשות וגו', sondern: וכל העם ישמעו ויראו ולא יזדון עוד. Es wird nämlich, wie ר"ן zu Sanhedrin 89 a erläutert, bei diesen beiden durch die größtmögliche Publizität des Urteils und der Strafvollziehung nicht einer Wiederholung desselben Verbrechens, עשות דבר הרע הזה, entgegen zu wirken beabsichtigt. Ist doch zur Verübung dieser Verbrechen selbst nur selten und wenigen im Volke Gelegenheit gegeben. Das wirkliche בן סורר ומורה-Verbrechen beschränkt sich auf die ersten drei Monate nach erlangter Pubertät (siehe Kap. 21, 18): um das זקן ממרא-Verbrechen zu begehen, muß man eben ein זקן, ראוי להוראה, sein. Nicht daher Verhütung der gleichen Verbrechen ist bei beiden Motiv der größten Öffentlichkeit, sondern dem Ernst der Erziehung und des Elterngehorsams, sowie des Gehorsams gegen das überlieferte Gesetz und dessen Träger im allgemeinen soll durch diese abschreckenden Beispiele Vorschub geleistet werden. וכן ענין זקן ממרא הוא כדי שידעו כל העם כח הקבלה מהורתנו הקדושה וכל החולק עליה אפילו המופלא שבב"ד כיון שהרבים חולקים עליו יש לו לחזור בדבריו ולהורות כדבריהם כדי שלא ירבה מחלוקות בישראל והיינו דלא כתיב גבי זקן ולא יוסיפו לעשות כדבר הזה שאין החשש מפני זקנים אחרים שימרו אלא כתיב ולא יזידון עור ר"ל שלא יבא שום אדם לחלוק על הקבלה האמיתית (ר"ן daselbst).

Obgleich die gebietende und verbietende Verpflichtung zum abweichungslosen Gehorsam gegen die Aussprüche des ב"ד הגדול (Verse 10 u. 11) durchaus allgemein ist, so zieht doch nur ein bestimmter praktischer Widerspruch die Todesstrafe nach sich, und ist darin (Sanhedrin 87 u. 88) die Halacha nicht ganz entschieden, ob nur ein wider-

14. כִּי־תָבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי:

14. Wenn du zu dem Lande hinkommst, welches Gott, dein Gott, dir giebt, und du hast es in Besitz genommen und wohnst darin, so wirst du sagen: Ich möchte über mich einen König setzen, wie alle Völker, die um mich sind.

---

spruchsvolles Zuwiderhandeln hinsichtlich solcher Verbote שגגתן חטאת ושוגנם כרת oder die doch zu solchen כרת-Übertretungen führen können, die Strafbarkeit des זקן ממרא bedingt, oder es nur wesentlich ist: עד דאיכא הורה ויורוך, d. h. daß es ein Verbot betrifft, שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, das seinem Hauptinhalte nach in dem schriftlichen Gesetze niedergelegt ist, seine näheren Bestimmungen aber durch die mündliche Überlieferung erhält. Da ferner das Verbrechen eine Begehungssünde, nicht eine Unterlassungssünde sein muß, — es heißt: אשר יעשה בזדון — so kann dies in der Regel nur die Übertretung eines Verbots sein, und findet das Problem, daß ein Gebot, מצוה עשה, durch eine Begehung zur Unterlassung kommt, nur durch Übertretung des sich auf die Erfüllung von Geboten beziehenden Verbots: לא תוסיף (siehe zu Kap. 4, 2) eine Lösung, indem durch willkürliche Vermehrung der Mizwabestandteile die Mizwa selbst ihre gesetzliche Geltung einbüßt דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, wie dies dort in תפלין nachgewiesen wird, ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע בתים zu den von der Überlieferung gelehrten vier בית zu einem fünften ihre gesetzliche Geltung verlören. (Siehe übrigens רמב"ם und ר"א ב"ד zu 4 הל' ממרים und ר"ן zu Sanhedrin daselbst).

V. 14. כי תבא וגו'. Die Tendenz der vorhergehenden Gesetzesbestimmung war, die Integrität der Gesetzeserfüllung gegen etwaige Pflichtverkennung einer Gesetzesautorität sicher zu stellen. Daran schließt sich die fernere Sicherstellung des Gesetzes gegen etwaige Pflichtverkennung eines mit königlicher Machtvollkommenheit bekleideten Mannes im Volke. Bereits 3. B. M. 4, 22 f. setzt das eine Verirrung des נשיא zu sühnen bestimmte Opfer das normale Vorhandensein eines Königs in Israel voraus, und haben wir aus diesem Opfer und dessen Vergleichung mit den Sühnopfern des Hohenpriesters und des höchsten Gerichtstribunals die Stellung des jüdischen Königs im Einklange mit den in unserem Kapitel enthaltenen Bestimmungen erkannt (siehe daselbst). Wenn du zu dem Lande, „welches Gott, dein Gott, dir giebt, gekommen sein wirst und hast es in Besitz genommen und wohnst darin —", diese das Königskapitel einleitenden Worte sprechen in vorhinein unzweideutig aus, daß nicht zur Eroberung des Landes und nicht zur Sicherstellung des Besitzes desselben, also überhaupt nicht zu einer Machtentfaltung nach außen, die Bestimmung des jüdischen Königs sein soll. Es ist Gott, der Israel das Land giebt, Gott, unter dessen Beistand es das Land erobert und unter dessen Schutz sicher darin wohnt, wie dieser allein ausreichende Beistand, Schutz und Segen Israel wiederholt und wiederholt im Gesetze zugesichert ist, und auch von Moses in seinen die Eroberung des Landes vorbereitenden Ermahnungen wieder und wieder hervorgehoben worden. Dazu bedarf Israel keiner Königsmacht, dazu hat Israel nur „Israel" zu sein, hat sich nur als das pflichtgetreue Volk des göttlichen Gesetzes zu bewähren, hat nur den sittlichen Sieg über sich selber zu vollbringen, um des Sieges über alle feindlich entgegenstehende Macht von außen gewiß zu sein. Prägnant spricht ספרי dies mit einem erläuternden Worte zu unserer Stelle aus: בזכותך נותן לך ה' אלהיך, Gott, giebt das Land dir, zu dessen Gewinnung bedarfst du keines Königs, brauchst

du nur dich, dein eigenes Selbst. In der That spricht auch die Halacha die Einsetzung eines Königs, als erst nach vollendeter Eroberung und Besitznahme des Landes, לאחר ירושה וישיבה, geboten aus (Kiduschin 37 b) und weist dort ausdrücklich die Präsumtion zurück, als sei kriegerische Eroberungsmacht Zweck des jüdischen Königstums (siehe daselbst).

Wenn es nun gleichwohl hier heißt: ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי, daß nach vollendeter Eroberung des Landes und bei ruhigem Besitze desselben sich das Bedürfnis nach einem königlichen Oberhaupte fühlbar machen werde, und die Befriedigung dieses Bedürfnisses nicht nur gestattet, sondern nach der Halacha (Sanhedrin 20 b) geradezu geboten wird, also, daß offenbar das Gebot der Einsetzung eines Königs, das שום תשים עליך מלך, nur auf die Kundgebung dieses Bedürfnisses wartet, damit von dem Gefühle dieses Bedürfnisses aus die Institution eines Königs die rechte Würdigung finde und nicht als eine oktroierte Einbuße von Selbständigkeit betrachtet werde: so kann dieses Bedürfnis ja nichts anderes als die Sicherstellung des einzigen Momentes im Auge haben, von welchem die Fortdauer des Gottesschutzes und Segens bedingt ist, nichts anderes bezwecken wollen, als Israel zu „Israel", zu dem pflichtgetreuen Volke des Gottesgesetzes zu machen. Die Beifügung: ככל הגוים אשר סביבתי wäre demnach zweifelsohne nur also zu fassen: wie alle Völker die Einigung aller nationalen Kräfte für die höchste nationale Wohlfahrt, die ihnen in Entfaltung einer möglichst großen Macht nach *außen* besteht, nur durch Unterordnung unter *ein* Oberhaupt erreichen, dem für diesen Zweck alle nationale Kraft zu Gebote gestellt ist, so wirst du das Bedürfnis fühlen, deine Einigung für deine höchste nationale Wohlfahrt, die dir aber nur in möglichst vollendeter Verwirklichung des göttlichen Gesetzes im *Innern* besteht, durch Unterordnung unter ein Oberhaupt zu gewinnen, das selber als erster gesetzestreuer Jude in dem sittlichen Adel dieser Gesetzestreue mustergültig voranleuchtet, mit dem Geiste dieser deiner Bestimmung erfüllt, diesem Geiste alle Geister und Herzen in Erkenntnis, Gesinnung, Wort und That zu gewinnen und allem diesem Geiste sich Entfremdenden mit der Macht seines Wortes, seines Beispiels und seines Ansehens entgegen zu treten hat, und dem du für diesen vorkämpfenden Schutz deiner nationalen Bestimmung in deinem Innern alle deine Kräfte zur Verfügung stellst. Wie sehr dies die eigentliche Bestimmung des jüdischen Königs sein sollte, wie sehr durch ihn der mit der Dezentralisierung drohenden Gefahr der Entfremdung und Entfernung der vereinzelten nationalen Teile von der *einen* sittlich nationalen Gesamtaufgabe entgegengewirkt werden sollte, das bekunden die Geschichtsbücher des jüdischen Verfalls durch die bei besonders hervortretenden Momenten desselben wie פסל מיכה und פלגש בגבעה wiederkehrende klagende Erläuterung: בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה (Richter 17, 6. 18, 1. 19, 1 und 21, 28).

In vollstem Gegensatz zu dieser ursprünglichen Bestimmung des jüdischen Königs stehen die Motive, aus welchen, und die Zwecke, für welche die erste Königswahl unter Samuel (Sam. I, 8) geschah. Der Vorwurf in Samuels Rede ans Volk (daselbst 12, 12): והראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם ותאמרו לי לא כי מלך ימלך עלינו וד' אלדיכם מלככם läßt keinen Zweifel darüber zu, daß die Verteidigung gegen äußere Feinde, mit völliger Verkennung des nun in Gott ruhenden und von Gott zu erwartenden Landesschutzes, Motiv und Zweck dieser Königswahl gewesen. Sie wollten einen König nicht nur nach der *Form*, sondern im *Sinne* aller Völker, wie sich dies ja auch in der Forderung des Volkes (daselbst 8, 20) unzweideutig ausspricht: ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו, wo das durch das folgende ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו וגו' erklärte entschieden nicht im Sinne der inneren Rechtshandhabung, sondern der Rechtsvertretung, der Verteidigung

nach außen gemeint ist, in welchem Sinne ja alle die zur Verteidigung der Unabhängigkeit des jüdischen Landes und Volkes aufgestandenen Männer: שופטים genannt werden, und — שפט את ja überwiegend: jemandem zu seinem Recht verhelfen heißt, so: שפטו דל ויתום (Ps. 82, 3), שפטני ד' כצדקי (daselbst 7, 9), יתום לא ישפטו (Jes. 1, 23), כי שפטו ד' מכל אויביו (Sam. II. 18, 18 u. 31) und sonst häufig. Das שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים im Munde der זקני ישראל (Sam. I. 8, 5) ist daher wohl auch nur in diesem Sinne zu verstehen, oder es haben die Ältesten der Nation in der That die Handhabung der inneren gesetzlichen Ordnung im Sinne gehabt, das Volk aber wollte entschieden einen König nur zur kriegerischen Verteidigungsmacht nach außen, wie dies (Sanhedrin 20 b) aufgefaßt wird: זקנים שבדור כהוגן שאלו שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו אבל עמי הארץ שבהן קלקלו שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו.

Für das in unserem Königskapitel besprochene erbliche Königtum war ja im eigentlichen Sinne die Zeit noch gar nicht gekommen. Die ausdrücklich gestellte Vorbedingung ירושה וישיבה war ja nur sehr unvollkommen erfüllt. Nicht vor vollendetem Eroberungswerk, nicht mit kriegerischem Lorbeer geschmückt sollte der erste jüdische Dynast den erblichen Königsthron besteigen. Die unter Gott und nur unter Gott in treuem Gottgehorsam geeinigte Nation sollte das Eroberungswerk vollbringen und das völlig eroberte Land unter Gottes leitender Anordnung verteilen. Daraus sollte der künftige jüdische König keinen Anspruch auf Macht huldigende Anerkennung für sich und seine Nachfolger herzuleiten vermögen. Erst wenn das ganze Land erobert und verteilt geworden und jeder sich auf seinem Acker fortan der für immer friedlichen Lösung der hohen jüdischen Lebensaufgabe hingegeben sehen würde, sollte, wie der symbolische Einigungspunkt im מקדש, so ein konkreter Träger dieser nationalen Einheit im Könige erstehen. Beiden Momenten sollte ja ירושה וישיבה vorangehen, und nur eine Schlacht sollte der für die Friedensarbeit der jüdischen Nation berufene König schlagen, die letzte vor dem מקדש-Bau, die Schlacht gegen Amalek (Sanhedrin 20 b), dann sollte nach dem jüdischen Königsideal sein Schwert für immer in der Scheide ruhen.

Dies Ideal kam nicht zur Verwirklichung. Es gehört, wie das ganze Gottesgesetz, noch der Zukunft an.

Bedeutsam erläutert ספרי unseren Text: אשר ד' אלדיך נותן לך בזכותך וירשת וישבת בה בשכר שתירש תשב, das Land wird dir von Gott lediglich durch sittliches Verdienst, und du erlangst die dauernd gesicherte Niederlassung im Lande nur durch volle Erfüllung des Eroberungsgebotes. Beides war nicht geschehen. Die Eroberung blieb unvollendet, und viel zu früh ließen sich die Stämme von den Reizen der Niederlassung bestimmen, einen großen Teil der Bewohner mit ihren polytheistischen Anschauungen und Sitten neben sich im Lande wohnen und rasch ließen sie sich zum Selbsthinfall an dieses verlockende Unwesen verleiten. Der Moment der Königswahl unter Samuel war somit in Wahrheit noch verfrüht. Es hätte erst gegolten, das durch Samuel begonnene Werk der sittlichen Rückkehr zum Gottesgehorsam zu vollenden und damit den Gottesbeistand zu der noch zu vollbringenden Gesamtbesitznahme des Landes zu erzielen. Statt dessen glaubte das Volk, beides entraten und die sittliche Besserung, sowie den Gottesbeistand durch ein erbliches kriegerisches Oberhaupt, wie alle Völker umher, ersetzen zu können, und darin lag das Vergehen. Das glauben wir denn auch sei der Sinn der Worte ר' יהודא im ספרי: והלא מצוה מן התורה לשאול להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך אשר יבחר ד' אלדיך בו ולמה נענשו בימי שמואל לפי שהקדימו על ידם. Der Fehler lag in der Verfrühung der Königswahl. Sie forderten einen König in einer Zeit, die noch erst die Sicherstellung des Landesbesitzes heischte und forderten ihn daher „zu früh in ihrem (vermeintlichen) materiellen Interesse" (קיצץ על ידם wie:

השוקל על ידי כהן וכו' u. ſ. w. (B. M. 93 a) אדם על ידי עצמו ע"י בנו ובתו הגדולים (Schekalim I, 6 u. 7) und ſonſt. Das ככל הגוים אשר סביבותי, welches die Kommentare zum ספרי hinauf zu על ידם leſen, gehört offenbar hinunter und leitet einen neuen Erläuterungsſatz ein. Es fehlt auch in der תוספתא zu Sanhedrin (Kapitel VI), wo dieſer Ausſpruch des ר' יהודא gebracht wird, und in der ספרי-Ausgabe mit הגהות הגר"א וילנא iſt auch die Interpunktion unſerer Auffaſſung gemäß.

Wenn nun Sam. I. 8, 11 f. das Königsrecht, משפט המלך, als eine abſolute Gewalt über Perſonen und Güter des Volkes geſchildert wird, und, obgleich offenbar dieſe Schilderung die Abſicht hatte, das Volk von der Wahl eines ſolchen Königs zurückzuſchrecken, was unzweideutig aus dem Bericht über den Mißerfolg dieſer Schilderung erhellt: וימאנו העם וגו' ויאמרו לא כי וגו' והיינו וגו' (daſelbſt Verſe 19 u. 20), dennoch nach einer als Halacha rezipierten Anſicht (Sanhedrin 20 b) alle die dort geſchilderte abſolute Macht als die wirklich dem gewählten Könige zuſtändige Machtvollkommenheit begriffen wird, כל האמור בפרשת מלך מלך מוהר בו: ſo dürfte dies gleichwohl nicht das urſprüngliche Recht des im Sinne unſeres Textes gebotenen Königtums ſein. Einem Könige, wie das Volk von Samuel verlangte und ſeinem Verlangen nachgegeben wurde, einem Könige, zu deſſen Attribut im Sinne aller damaligen Völkerkönige vor allem die Entfaltung einer großen nach außen gefürchteten Kriegsmacht gehörte, einem ſolchen Könige mußte unbedingt nach dem damals geltenden Königsrecht der Völker eine abſolute Gewalt über Gut und Blut ſeiner Unterthanen eingeräumt werden. Eine ſolche abſolute Verfügung über Menſchen und Güter der Nation war unumgänglich, um jederzeit die geſamte Nationalkraft zur ſchlagfertigen Kriegsbereitſchaft entbieten zu können und, indem das Volk mit vollem Bewußtſein einen ſolchen mit den Attributen der Völkerkönige bekleideten König für die Zwecke der Völkerkönige verlangte und wählte, begab es ſich allerdings einem ſolchen nunmehr eintretenden Königtum gegenüber aller Selbſtändigkeit, und כל האמור בפרשת מלך מלך מוהר בו, und alles in der ſamueliſchen Verwarnung Enthaltene ſtand fortan den jüdiſchen Königen rechtlich zu.

Daß eine ſolche Königswahl nicht im urſprünglichen Sinne des göttlichen Geſetzes lag, daß der Forderung nur zum Erziehungszwecke der Nation nachgegeben wurde, damit ſie, die darin ihr Heil erblickte, auch das einmal in bitterer Erfahrung kennen lernen möchte, das ſpricht noch das Prophetenwort (Hoſeas 13, 9—11) mit bitterem Ernſte aus: שחתך ישראל כי בי בעזרך, אהי מלכך אפוא ויושיעך בכל עריך ושפטיך אשר אמרת תנה לי מלך ושרים, אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי, „dein iſt das Verderben, denn in mir warſt du in deiner Hilfe. Wo iſt dein König nun, wo, daß er dir helfe in allen deinen Städten! Und deine Richter, der du geſprochen: gieb mir einen König und Fürſten! Ich gab dir einen König in meinem Unwillen und nahm ihn in meinem Zürnen."

Unter den auf Grund dieſes Volksaktes gewählten Königen fand ſich einer, der neben der kriegeriſchen Tüchtigkeit der ſiegreichen Volkes- und Landesverteidigung ſich gleichzeitig mit dem geiſtigen Ideale eines jüdiſchen Königs „nach dem Herzen Gottes" ſo erfüllte, daß er wie kein anderer vor ihm und nach ihm die ganze Fülle jüdiſcher Menſchen- und Volkesbeziehungen zu Gott in begeiſterten und begeiſternden Gedanken- und Empfindungstönen alſo hinausſang, daß er mit ſeinen Geſängen der eigentliche Schöpfer und Träger des jüdiſchen Volksgeiſtes geworden, und noch heute, und weit über den jüdiſchen Kreis hinaus, unmittelbar oder mittelbar auf den Schwingen ſeines Wortes jedes Gemüt zu Gott emporträgt, das Erkenntnis und Stütze von Gott und in Gott ſucht — dieſen König, David den Iſaiden, in welchem die Doppelſeite des jüdiſchen Königtums, das Schwert und die Leier, die geiſtige Trägerſchaft der Nation neben deren ſiegreichen Verteidigung nach außen in ſo eminenter Weiſe in die Erſcheinung trat, daß

15. שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא־אָחִיךָ הוּא׃

15. Dann sollst du über dich einen König setzen, den Gott, dein Gott, erwählen wird. Aus der Mitte deiner Brüder sollst du über dich einen König setzen; du kannst über dich keinen fremden Mann geben, der nicht dein Bruder ist.

---

ein von seinem Geiste geweckter Nationalsänger ihn geradezu eine מציאה, einen „Fund" nannte, den Gott für den Dienst seines Werkes gefunden, מצאתי דוד עבדי (Ps. 89, 21), ihn weihte Gott zur königlichen Stammeswurzel bis in die späteste Zukunft hin, die einst mit der vollen Verwirklichung des göttlichen Gesetzes auch die reine Verwirklichung des Gesetzeskönigs in Israel bringen wird, und noch der Mann dieser jüdischen Zukunft, der einstige Heranbringer dieser Wirklichkeit, auf dem ruhen wird der Geist Gottes, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Gotteserkenntnis und der Gottesfurcht, dessen Wort zum erdgebietenden Szepter sich gestalten wird, und vor dessen Geist die Gesetzlosigkeit erstirbt, der das Recht und die Treue also zur Herrschaft bringen wird, daß der „Wolf" neben dem „Schafe" und der „Tiger" neben dem „Böckchen" ruht, daß auf der zum Berge des Gottesheiligtums emporstrebenden Erde keine Bosheit, keine Unsittlichkeit mehr verübt wird, weil die Erde voll sein wird der Gotteserkenntnis, wie das Wasser des Meeres Bette deckt — diese späte edelste Verwirklichung eines jüdischen Gesetzeskönigs wird noch ein Reis sein aus dem scheinbar gefällten Isaisstamm und ein langbewahrter Sproß aus seinen bis dahin nachtbedeckten Wurzeln — (Jesaias 11).

Allein, wie die kriegerische Seite seines Königtums David die Würdigkeit entzog, Gott sein Gesetzesheiligtum zu bauen (Chron. I. 22, 8) und dies seinem Sohne verblieb, dem er den siegreich erstrittenen Frieden als Erbteil hinterließ, so wucherte diese Seite eines Königtums „nach Völkerart" bei diesem seinen Sohne selbst in den Frieden über, und „Salomo", der geistig große Davidssohn, der Friedensfürst, der mit seiner Weisheit sein Volk erleuchtete und die Völker weithin zur Bewunderung hinriß, setzte sein Ideal nicht in die geistige und sittliche Hebung und Vollendung seines Volkes, sondern in die Friedensnachahmung der „Könige nach Völkerart", deren Töchter er freite und die er in Pracht und Üppigkeit zu überstrahlen wetteiferte und, indem er die drei Paragraphen des hier folgenden Königsgesetzes brach, „viele Rosse und viele Frauen und viele Schätze" zu besitzen suchte, legte er selbst den Grund zum Untergang des Heiligtums, das er dem Gottesgesetze erbaute. An dem Tage — spricht eine alte Überlieferung —, an welchem Salomo die Pharaonentochter heimführte, stieg Gabriel, „der Bote der Gottesmacht", nieder und pflanzte einen Stab ins Meer und daran setzte sich der Grund an, auf welchem die große Stadt Roma erbaut wurde. בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שירטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי (Sanhedrin 21 b nach der Lesart im ילקוט).

V. 15. שום תשים וגו', es ist dies ein gebietender, kein blos gestattender Ausspruch (siehe V. 14) אשר יבחר ד' אלהיך בו: על פי נביא (ספרי), den Mann, den Gott durch einen Propheten als den Mann Seiner Wahl bezeichnen wird, den sollst du über dich zum Könige einsetzen, sollst ihn mit allen Königsrechten bekleiden, und dich ihm als deinem König unterordnen. Wenn es nun gleichwohl weiter heißt: לא תוכל לתת עליך וגו', מקרב אחיך וגו', und damit Qualifikationen als Bedingung ausgesprochen sind, welche

16. רַק לֹא־יַרְבֶּה־לּוֹ סוּסִים וְלֹא־יָשִׁיב אֶת־הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַיהוָה אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד׃

16. Jedoch darf er sich nicht viele Pferde anschaffen und das Volk nicht nach Mizrajim zurückkehren lassen, um viele Pferde zu schaffen, und Gott hat euch gesagt: Ihr sollt ferner nicht mehr auf diesem Wege zurückkehren.

---

die Nation bei einer Königswahl zu beachten haben soll, so statuiert dies doch offenbar die Möglichkeit, daß auch ein König nicht durch direkte durch einen Propheten vermittelte Gottesbestimmung, sondern aus freiem, durch einen Propheten nicht geleitetem Wahlakt der Nation, resp. der Vertreter derselben eingesetzt werde. Erwägen wir, daß nach jüdischen Grundsätzen (siehe zu Kap. 18, 18) der Mann, den Gott zum Propheten, zum Organ seines Wortes an die Nation erwählt, zuvor als „Mann" durch einen hohen Grad geistiger und sittlicher Vollendung sich der Prophetie würdig gezeigt haben muß; daß nach Sanhedrin 11 a nicht nur die Persönlichkeit, sondern auch deren Zeitgenossenschaft einer solchen prophetischen Sendung gewürdigt zu werden, die geeignete sein müsse, דורו זכאי לכך: so begreifen wir sehr wohl die Notwendigkeit, daß im Gesetze beiden Alternativen vorgesehen sei. Normal: שום תשים עליך מלך אשר יבחר ד' אלהיך בו, in Ermangelung der Intervention eines Propheten: מקרב אחיך תשים וגו'. מקרב אחיך: אמו מישראל, er muß als Jude geboren sein (Jebamoth 45 b; siehe תוספו' daselbst. Nach תוספו' Sota 41 b muß auch der Vater Jude gewesen sein. עד שיהא ממש מקרב ממוצע מאביו ומאמו מישראל).

V. 16. רק לא ירבה לו וגו', dieses רק steht in beschränkendem Sinn zu תשים עליך, womit der Nation geboten ist, ihrem Könige eine bedeutende Machtvollkommenheit über sich einzuräumen, שתהא אימתו עליך. Dem tritt nun רק gegenüber und legt dem Könige die Pflicht der Selbstbeschränkung auf, und zwar zunächst hinsichtlich jener Momente, die, nach allen Erfahrungen der Zeiten, die Klippen gebildet haben, an welchen die Tugend von Herrschern scheiterte und das Glück ihrer Völker in Trümmer ging. Es sind dies: die Leidenschaften zu Kriegsruhm, Weibern und Geld. לא ירבה לו סוסים. Das Pferd war das eigentliche Tier des Krieges, also daß in der Erzählung von Schlachten überall Roß und Reiter in dem Vordergrund stehen und zur Kriegsbereitschaft in erster Linie eine bedeutende Anzahl Pferde gehörte (vergl. 5. B. M. 20, 1; — Pharaos Heer 2. B. M. 14; — Josua 11, 4; — Richter 5, 22; — Kön. I. 22, 4; — Kön. II. 7, 6; — Jirmija 51, 27; — Ezechiel 39, 20 — und sonst so häufig. Daher auch Prov. 21, 31; Psalm 39, 17 u. 147, 10 ꝛc. ꝛc.). Das Halten einer großen Anzahl Pferde und eine unbeschränkte Vermehrung derselben ist daher gleichbedeutend mit Halten einer großen Kriegesmacht.

ולא ישיב העם מצרימה וגו' וד' אמר לכם וגו'. Wenn hier einfach die Rückkehr nach Egypten verboten sein sollte, so würde dies wohl gelautet haben: ד' אמר לכם לא תשובו; לשוב בדרך הזה עוד legt offenbar einen Nachdruck auf den Weg oder die Weise der Rückkehr. Auch Kap. 28, 68 heißt es: והשיבך וגו' בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיפון לשוב וגו', und bemerken wir zugleich, daß in diesen Stellen unter דרך nicht wohl der konkrete Weg verstanden sein kann, den sie beim Auszuge aus Egypten nach Palästina gegangen, da die letzte Stelle von einer Rückkehr nach Egypten zu Schiffe spricht. Ferner: וגו' heißt ja nicht einfach: ihr sollt nicht nach Egypten zurückkehren, sondern setzt voraus, daß sie schon einmal nach Egypten gegangen, ja wiederholt gegangen waren, und nicht auf den jetzigen Auszug aus Egypten, sondern auf diese früheren

Wanderungen nach Egypten blickt offenbar das untersagende Wort hin: לא תוסיפון לשוב וגו׳, ihr seid sonst nach Mizrajim gegangen und wieder gegangen: das sollt ihr nicht mehr. In der That war ja Egypten von den Anfängen der jüdischen Geschichte an ein Land der Zuflucht für die Bewohner Palästinas. Abraham wandert nach Egypten, weil in Palästina Hungersnot war (1. B. M. 12, 10), Jizchak will aus gleichem Grunde dorthin und wird nur durch ausdrückliche Weisung davon zurückgehalten (daselbst 26, 2). Die ganze Niederlassung Israels in Egypten war ja durch die Hungersnot in Palästina veranlaßt, welche Jakobs Söhne wiederholt nach Egypten wandern ließ, um dort Nahrungsmittel zu kaufen. Egyptens natürlicher Bodenreichtum gab ihm daher ein Übergewicht über andere Länder, und ließ diese, namentlich Palästina, in Abhängigkeit von ihm erscheinen. לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד dürfte demgemäß sagen: ihr sollt nie wieder, wie ihr in der Vergangenheit gethan, von Palästina nach Egypten gehen, um Gesamtbedürfnisse, die euer Land nicht befriedigt, von dort aus zu versorgen. Ihr sollt euch nicht in Abhängigkeit von Egypten bringen. Ein jüdischer König, der seinen Stolz darin setzte, eine große Kriegsmacht zu halten, versündigte sich doppelt. Einmal direkt: sein Beruf liegt auf einem anderen Gebiete. Und dann indirekt: er macht sich und sein Volk von Egypten abhängig. Er kann sein berittenes Kriegsheer nur von dort aus mit Pferden versorgen. Wie ihm Egypten die Pferdeausfuhr versagte, ist er geschlagen. Er muß immer ein gutes Einvernehmen und einen regen Verkehr mit Egypten unterhalten, und mit der Pferdeeinfuhr von dort wandern auch egyptische Staats- und Lebensanschauungen ins Land. In der Schilderung des namenlosen nationalen Jammers und Elends, das Israels wartet, wenn es in dem Lande seiner Bestimmung dieser Bestimmung untreu wird, bildet Kap. 28, 68 den Schluß des ganzen Bildes, bezeichnet somit die tiefste Stufe der Verlassenheit und des Elends: והשיבך ד׳ מצרים באניות בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף לראתה והתמכרתם שם לאיביך לעבדים ולשפחות ואין קונה, daß Gott sie auf Umwegen, zu Schiffe, Egypten als letzte Zuflucht zur Fristung ihres Daseins wird aufsuchen lassen, um sich dort selbst zu Sklaven vergebens anzubieten! Während sie in befriedigter Unabhängigkeit in ihrem Lande hätten leben sollen und nie wieder die Befriedigung irgend eines nationalen Bedürfnisses in Egypten hatten suchen sollen, wird ihr Land so aufhören sie zu tragen, und sie werden in ein solches Elend geraten, daß der Sklavenzustand, aus welchem Gott sie befreit hat, ihnen wieder als ein wünschenswertes Ziel erscheinen wird, und sie — nach Jahrhunderten — sich wieder ihren alten Herren zu Sklaven anbieten und von ihnen verschmäht werden werden!!

Mit unserer Auffassung, daß zunächst nur ein die Abhängigkeit und Unterordnung Palästinas zu Egypten bezeugendes und bewirkendes Gehen nach Egypten untersagt wäre, dürfte denn auch der von הגהות מימוניות zu הל׳ מלכים V, 7 zitierte ירושלמי übereinstimmen, demzufolge nicht ein gewöhnlicher Geschäftsverkehr לסחורה ולפרגמטיא mit Egypten, auch nicht eine etwaige Eroberung, לכבוש הארץ, sondern nur eine Rückkehr zur friedlichen Niederlassung daselbst, לישיבה, verboten, und zwar nach רבי אליעזר ממיץ (siehe Misrachi z. St.) eben nur von Palästina aus verboten gewesen wäre. So lange der jüdische Staat in Palästina bestand, war eine Auswanderung aus Palästina nach Egypten die positivste eben hier verbotene Wiederholung der früheren Einwanderungen nach Egypten. Darum war die Niederlassung der Juden in Alexandrien zur Zeit des zweiten Tempels eine offenbare Übertretung dieses Verbotes (Sucka 51 b). Mit Untergang des jüdischen Staats wäre eine Rückkehr jüdischer Exulanten nach Egypten nicht verboten, wie denn in der That seit Jahrhunderten sich zahlreiche jüdische Gemeinden im egyptischen Lande niedergelassen haben.

ד׳ אמר לכם וגו׳, das Verbot war bereits durch Moses dem Volke überbracht und wurde nur seine schriftliche Fixierung der Gelegenheit dieses Königsgesetzes vor-

17. וְלֹא יַרְבֶּה־לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה־לּוֹ מְאֹד׃

17. Er darf sich auch nicht viele Frauen nehmen, damit sein Herz nicht auf Abwege komme, und Silber und Gold darf er sich nicht übermäßig sammeln.

18. וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל־סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם׃

18. Vielmehr wenn er auf dem Thron seiner Herrschaft sitzt, soll er sich eine Doppelschrift dieser Lehre in ein Buch schreiben von dem unter Obhut der Priester, der Leviten sich Befindenden.

---

behalten. Daß: כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לראתם עוד עד עולם (2. B. M. 14, 13) erscheint nach Fassung und Zusammenhang als Verheißung und nicht als Verbot.

V. 17. ולא ירבה וגו׳, es heißt nicht ולא יסירו oder ולא תסירנה לבבו, sondern: ולא יסור לבב. Selbst ohne unmittelbaren verführenden Einfluß wird sein Sinn dem geistig hohen Ernst eines königlichen Pflichtlebens entfremdet werden.

וכסף וזהב לא ירבה לו מאוד, während bei סוסים und נשים die Vielheit ohne weiteres untersagt ist, לא ירבה לו, heißt es bei כסף וזהב: מאוד. In der That bedarf ja der König sowohl für die Unabhängigkeit seiner Stellung, als auch zur Erfüllung seiner Aufgabe in der Nation reichlicherer Mittel, als ein gewöhnlicher Privatmann. War doch selbst schon für den Hohenpriester die Bestimmung gegeben: גדלהו משל אחיו (3. B. M. S. 458 f.), ihn, wenn er nicht schon aus Eigenem ein vermögender Mann war, in den Besitz eines entsprechenden Vermögens zu setzen. Die Wirksamkeit eines Königs für die Förderung der geistigen und leiblichen Wohlfahrt des Volkes bedarf sehr der Verfügung über zureichende Mittel. Es heißt daher nicht לא ירבה לו, sondern לא ירבה לו מאד, er soll Silber und Gold nicht mehr als nötig sammeln, soll sich vor Sucht nach Reichtum hüten. Unter allen möglichen Leidenschaften eines Herrschers ist „Habsucht" die verderblichste und zugleich eine nimmer zu sättigende. אוהב כסף לא ישבע כסף. Während daher bei den beiden vorangehenden Verirrungen eine ihrer schädlichen Folgen als Motiv beigegeben ist: ולא ישיב, ולא יסור, ist das Sammeln von Schätzen absolut verboten. Es ist ohne weiteres selbst vom Übel.

V. 18. והיה כשבתו וגו׳. Sofort, wenn er den Thron bestiegen hat, soll seine erste Handlung sein וכתב לו וגו׳, daß er sich eigenhändig eine Abschrift der תורה anfertigt. Er bethätigt damit das Bekenntnis, daß das Gesetz in aller erster Linie ihm gegeben ist, daß er nicht über dem Gesetze stehe, daß es vielmehr die unabänderliche Richtschnur seines ganzen Lebens sein solle, dessen Verwirklichung im Volke die Summe seiner Königsaufgabe bilde und er in gewissenhafter Gesetzestreue und in opferfreudiger Hingebung an die vom Gesetze gestellten Aufgaben dem Volke als „erster Sohn des Gesetzes" mustergiltig vorauszugehen habe.

את משנה התורה הזאת: eine Doppelschrift der תורה, wie ומשנה כסף (1. B. M. 43, 15), משנה שכר שכיר (5. B. M. 15, 18). Nach Sanhedrin 21 b: zwei Abschriften, die eine zur Niederlegung in seine Repositorien, wohl gleichsam zum bleibenden Zeugnis für und wider ihn, die andere zur steten Begleiterin.

מלפני הכהנים הלוים (siehe zu V. 9). Nach dem unter Obhut der כהנים und Sanhedrin in der עזרה liegenden, dem ספר עזרה. So Sanhedrin Jerusalmi II, 4: ומגיהין אוהו מספר עזרה על פי ב״ד של ע״א (siehe Kap. 31, 9).

19. וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל־יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם׃

19. Sie sei bei ihm, in ihr lese er so lange er lebt, damit er lerne, Gott, seinen Gott, zu fürchten, alle Worte dieser Lehre und alle diese Gesetze gewissenhaft zu erfüllen.

20. לְבִלְתִּי רוּם־לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן־הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל־מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל׃ ס

20. Damit sein Herz sich nicht über seine Brüder erhebe und damit er von dem Gebote nicht rechts und links abweiche, damit er bei seiner Herrschaft lange bleibe, er und seine Söhne in der Mitte Jisraels.

יח 1. שלישי. לֹא־יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל־שֵׁבֶט לֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם־יִשְׂרָאֵל אִשֵּׁי יְהוָה וְנַחֲלָתוֹ יֹאכֵלוּן׃

Kap. 18. V. 1. Den Priestern, den Leviten, sowie dem ganzen Stamm Levi, soll kein Anteil und Erbe mit Jisrael werden; die Hingebungen an Gottes Feuer und das ihm Zugewendete genießen sie.

V. 19. את כל דברי התורה הזאת ist nicht blos der gesetzliche Inhalt; dieser wird speziell in dem folgenden את החקים האלה zusammengefaßt. Es ist vielmehr der ganze geschichtliche und lehrende Inhalt, aus welchem der jüdische König die völkergeschichtliche Stellung und Bestimmung der Nation, sowie die Verhältnisse und Beziehungen des Einzellebens zu derselben sich zu immer klarerer Erkenntnis zu bringen hat, um für deren immer volleren Verwirklichung thätig zu sein. ואת החקים האלה: bedeutsam werden dem Könige gegenüber alle Vorschriften des Gesetzes als חקים dahingestellt, als gegebene unverbrüchliche Normen, innerhalb derer auch des Königs Befugnisse und Willkür ihre Begrenzung finden, ebenso wie im folgenden Verse ihm in seiner Stellung zu allen Gliedern seines Volkes, die er nicht als Unterthanen, sondern als Brüder betrachten soll, das ganze Gesetz als מצוה zu beherzigen gegeben ist, als „Anweisung auf seinem Posten", auf den ihn ein Höherer gestellt, dessen erster Diener er sein soll. —

הוא ובניו בקרב ישראל (siehe 3. B. M. S. 352).

Kap. 18. V. 1. Im Vorhergehenden war die Stellung der Gesetzesautoritäten und des Königs im Volke besprochen, daran schließt sich nun das Gesetzliche über die Stellung der Priester im Volke. Daß ihnen, sowie dem ganzen Stamm Levi, kein חלק ונחלה, kein Anteil an den der Nation als solcher zufallenden Gütern, kein Anteil am Lande und an Kriegsbeute werden sollte, war schon früher wiederholt ausgesprochen, ebenso das ה' הוא נחלתו, daß ihre ganze irdische Existenz auf ihre Wirksamkeit für Gott und das Heiligtum seines Gesetzes hingewiesen sei. Es fanden demgemäß auch bereits (3. B. M. Kap. 22 und 4. B. M. Kap. 18) die מתנות כהונה, die Priesterspenden ihre Besprechung, welche ihnen als Vertretern und Dienern dieses Gesetzesheiligtums zufallen sollten. Es sind dies aber sämtlich wie בכורים, חלה, תרומה, בכור, חרם, חזה ושוק, בשר חטאת ואשם ꝛc. solche Spenden, die direkt sich als Weihungen an Gott und sein Heiligtum darstellen, welche aber indirekt von Gott ihnen als den Dienern seines Heiligtums überwiesen sind, es sind קדשים, Heiligtümer höheren und

2. וְנַחֲלָה לֹא־יִהְיֶה־לּוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו יְהוָה הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לוֹ: ס

2. Erbe aber soll ihm nicht werden in der Mitte seiner Brüder; Gott ist sein Erbe, wie er es ihm zugesprochen.

---

niederen Grades, von denen die Auffassung in weiterem Sinne gilt, daß כהנים משולחן גבוה קוכו, daß sie den Priestern von dem „Tische des Höheren" zum Genusse werden. Mit dem Einzuge in das Land tritt aber eine dezentralisierende Entfernung des Volkes von dem Heiligtume ein, eine Veränderung, die ja in dem היתר בשר תאוה, in der Gestattung nichtgeopferten Fleisches (Kap. 12, 20 f.) eine hervortretende Folge hatte. Auch für die Priester war diese bevorstehende Veränderung von bedeutsamer Folge. Während sie in den Jahren der Wanderung in der Wüste den engen Kreis um das Heiligtum bildeten und dort ihre Stelle hatten, sollten sie im Lande dem Volke in seiner dezentralisierenden Entfernung vom Heiligtum folgen, und damit die zweite Seite ihrer priesterlichen Wirksamkeit, die Vertretung des Gesetzes und seiner Lehre mitten im Volksleben, erst ganz eigentlich antreten. Es setzt das Gesetz voraus, daß immer nur ein Teil der כהנים zur Funktion im Heiligtum an dessen Centralstätte anwesend sein, die anderen aber zerstreut im Lande mitten unter dem Volke wohnen und nur von Zeit zu Zeit zum Dienste des Heiligtums herauf kommen würden (siehe Verse 6—8). Diese ihre Wirksamkeit inmitten des Volkslebens war eigentlich ein Ausfluß ihres Leitenberufes; sie waren die Elite der Leviten (vergl. 3. B. M. S. 476), sie werden daher überhaupt im Hinblick hierauf gern הכהנים הלוים, ja, bei besonderer Besprechung dieses Verhältnisses (Verse 6—8) geradezu הלוי genannt.

Aus dieser ihrer Stellung inmitten des Volkslebens heraus wird ihnen hier nun ein direkter Anteil vom „Volkstisch" als משפט הכהנים, als Priesterrecht zuerkannt: זרוע לחיים וקיבה, eine Spende, die unter dem gesetzlichen Namen „מתנה" überhaupt verstanden wird, und die nicht als eine durch Vermittelung des Heiligtums, sondern als direkte „vom Volke dem Priester" als solchem zukommende Spende zu begreifen ist. Das Tier, von welchem diese Teile dem כהן werden, ist חולין, ist בשר תאוה, ist eben jener Fleischgenuß, der erst mit der Dezentralisierung des Volkes statthaft wurde, und es sind diese מתנות somit die charakteristischen Spenden an die Priester in der Zeit der Dezentralisierung und in ihrer Stellung mitten in dem von dem Heiligtum räumlich losgelösten Volksleben. Diesem Volksleben sollen sie כהנים in konkretester Wirklichkeit sein, sollen ihm durch Lehre und Beispiel die „Richtung" (כון) auf das Gesetz und die von ihm gesteckten Ziele und Wege wahren. Sich und ihnen spricht das Volk durch diese Anteile von seinem Tisch diese Bestimmung seiner Priester in seiner Mitte mahnend aus, indem es seine That (זרוע), sein Wort (לחיים) und sein Genussesleben (קיבה) dem כהן übergiebt und mit dieser Übergabe zugleich des Priesters Tisch versorgt.

Und wie mit diesen Spenden von seinem Tische das Volk seines Priesters Tisch zu versorgen hat, so tritt mit ראשית הגז, mit einer Erstlingsspende von seiner Schur an das Volk endlich auch die Mahnung heran, seine Priester in den Stand zu setzen, sich bürgerlich anständig zu kleiden, damit ihre äußere Erscheinung inmitten des Volkslebens der von ihnen zu pflegenden Wirksamkeit keinen Eintrag thue.

Aus allem obigen ist von selbst einleuchtend, weshalb die Bestimmungen hinsichtlich der מתנות und ראשית הגז erst in diesem Kompendium für den Einzug ins Land schriftlich niedergelegt werden. Ihre Bedeutsamkeit tritt eben erst mit diesem Ereignis ins Leben.

Auch diese wie alle מתנות כהונה sind übrigens lediglich allgemeine Verpflichtung gegen den Priesterstamm im allgemeinen. Keinem einzelnen Priester steht ein persön-

3. וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם־שׁוֹר אִם־שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה׃

3. Und dies sei ein Recht der Priester von dem Volke, von denen, die ein zum Mahle taugliches Tier, sei es Ochs oder Schaf, schlachten: er hat dem Priester den Vorderfuß, die beiden Unterkieferteile und den Magen zu geben.

4. רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן־לוֹ׃

4. Das Erste deines Getreides, deines Mosts und deines Öles, und auch das Erste von der Schur deiner Schafe giebst du ihm.

---

licher Anspruch darauf zu. Der Verpflichtete kann seine Pflichtspende einem jeden Priester seiner Wahl zuwenden, bei der er sich nur von der durch Gesinnung und Wandel zu bethätigenden Würdigkeit des Bezugsberechtigten leiten zu lassen hat, טובת הנאה לבעלים (4. B. M. 5, 10), מנת הכהנים והלוים למען יחזקו בתורת ד׳ (Cron. II. 31, 4), כל המחזיק בתורת ד׳ יש לו מנת וכל שאינו מחזיק בתורת ד׳ אין לו מנת (Chulin 130 b daselbst), und: כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה (Chulin 132 a; siehe 3. B. M. 7, 33).

כל שבט לוי ist mehr Parenthese: wie der ganze levitische Stamm; denn Gegenstand der hier eingeleiteten Gesetzbestimmung sind nur die כהנים. — חלק: an der Kriegsbeute, בזה (ספרי). ונחלה: an dem zur Verteilung kommenden Lande. אלו אשי ד׳, קדשי מקדש, die von den Opfern den כהנים zufallenden Teile. ונחלתו: קדשי גבול, die außerhalb des מקדש Gott zugewandten und dadurch geheiligten Güter wie תרומה u. s. w. חלה (ספרי).

V. 3. וזה יהיה משפט וגו׳, wir haben bereits bemerkt, daß dies nur ein der Priesterschaft im allgemeinen zugesprochenes Recht ist, das aber von keinem Priester gerichtlich geltend gemacht werden kann, אין להוציאן בדיינין, sie sind ממון שאין לו הובעין, es giebt keinen darauf absolut Berechtigten, daher auch keinen Kläger (Chulin daselbst). — הכהנים: auch eine כהנת, eine mit einem Nichtkohen verheiratete Kohentochter bleibt berechtigt (daselbst 131 b; vergl. כהנת ולויה bei בכור; 4. B. M. S. 32). מאת העם, מאת זובחי זבח: ob auch לוים hierunter begriffen sind, ist zweifelhaft (daselbst 131 a). מאת זובחי זבח: הרין עם הטבח, dem שוחט liegt die moralische Verpflichtung auf, die Abgabe der מתנות von dem Verpflichteten an einen כהן zu vermitteln (Chulin 132 b). זבח: פרט לטרפה, das Tier muß zum זבח, zum Mahle tauglich sein. Auf einem sich als טרפה ergebenden Tiere ruht die Abgabepflicht nicht.

אם שור אם שה, mit Ausschluß einer חיה.

הזרוע: die beiden oberen Glieder des Vorderbeins, dem menschlichen Arm entsprechend, daher: זרוע. — הלחיים, von לחה, verwandt mit לאה, לאה, chaldäisch: לעה, angestrengt arbeiten, sich ermüden (vergl. יגע), der das Kauen und Sprechen vermittelnde Unterkiefer, die beiden Unterkieferknochen mit der Zunge. — הקבה, von קוב, verwandt mit יקב (wie טוב und יטב), die Kelter: der Labmagen der Wiederkäuer, in welchem die in einen dünnen Brei verwandelte Nahrung ihre vollendete Verdauung erhält.

V. 4. ראשית דגנך וגו׳, die תרומה, auch בכורים und חלה, die alle ראשית heißen. וראשית גז צאנך, hat מן התורה ebenso wie תרומה kein שיעור und kann mit einem Minimum erfüllt werden (daselbst 137 b). ראשית הגז erscheint daher ebenso wie תרומה גדולה zunächst nur als ein Symbolum von der „Ernte des bürgerlichen Gewandstoffes“ (Wolle) zum Bekenntnis, daß, wenngleich das Priestertum nicht produktiv

5. כִּי בוֹ בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִכָּל־שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם־יְהוָה הוּא וּבָנָיו כָּל־הַיָּמִים: ס רביעי.

5. Denn ihn hat Gott, dein Gott, aus allen deinen Stämmen erwählt zu stehen, im Namen Gottes zu dienen, ihn und seine Söhne alle Tage.

6. וְכִי־יָבֹא הַלֵּוִי מֵאַחַד שְׁעָרֶיךָ מִכָּל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־הוּא גָר שָׁם וּבָא בְּכָל־אַוַּת נַפְשׁוֹ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה:

6. Und wenn der Levite aus einem deiner Thore, wo er sich aufhält, aus Jisraels Gesamtheit kommt, und wenn er ganz nach der Wahl seines Willens zu dem Orte hinkommt, den Gott erwählen wird:

7. וְשֵׁרֵת בְּשֵׁם יְהוָה אֱלֹהָיו כְּכָל־

7. so kann er im Namen Gottes, seines Gottes, Dienst vollbringen wie

---

an materiellen Werten für das bürgerliche Leben ist, dieses darum nicht minder der treuen Wirksamkeit desselben verpflichtet sei, und zugleich zur Mahnung, auch der äußeren bürgerlichen Erscheinung des Priesters im Volksleben entsprechende Fürsorge zuzuwenden.

V. 5. כי בו בחר וגו׳ bezieht sich auf die ganze besondere Stellung der Priesterschaft und die ihr in deren Folge zugesprochenen Gerechtsamen. — לעמד לשרת, ebenso Vers 7: העמדים שם לפני ד׳, nur stehend, in der des Befehles eines Höheren gewärtigen und ihn vollbringenden Stellung, trägt er den Dienstcharakter seiner Erwählung, לעמידה בחרתיו ולא לישיבה, sitzend, in der in sich selbst gesammelten Körperlage, darf von ihm keine עבודה vollzogen werden, und jede sitzend vollzogene Opferhandlung ist, als ob sie von einem Nichtkohen vollzogen worden wäre, פסול (Sebachim 23 b). Nur stehend spricht sichs aus, daß alle seine Vollbringungen בשם ד׳, im Auftrag Gottes geschehen.

כל הימים, Seine Erwählung reicht über den Bestand des Tempels hinaus, und auch die den Untergang des Tempels überdauernde Kohenfunktion, נשיאת כפים, hat nur stehend zu geschehen (Sota 38 a; — siehe Kap. 10, 8).

V. 6. וכי יבא הלוי, es ist dies der fern von der Stadt des Heiligtums unterm Volke wohnende Priester (siehe zu V. 1).

מכל ישראל, כל ישראל heißt nie das ganze jüdische Land, und kann dies hier um so weniger heißen, da die beliebige einzelne Örtlichkeit außerhalb der Tempelstadt bereits wie immer durch אחד שעריך bezeichnet ist. כל ישראל heißt daher auch hier wie immer: ganz Israel, die Gesamtheit der Nation. Es kommt also ein in einer Stadt im Lande wohnender Kohen aus der Gesamtnation hervor, um die Priesterfunktion im Tempel zu üben. Das heißt: er ist mit der nationalen Gesamtheit nach der Tempelstadt gekommen und will nun dort das ihm aus ihrer Mitte heraus übertragene Amt in ihrer Gegenwart üben. Es ist dies zur Zeit der drei Wanderfeste: רגלים, ein Satz, der (Sucka 55 b) an den Worten festgehalten wird: מאחד שעריך לא אמרתי אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד. Wir glauben, daß, wie häufig, hier auch auf die folgenden Worte: מכל ישראל hingeblickt ist, indem durch die Anwesenheit von כל ישראל eine jede Partikularität von אחד שעריך aufgehoben ist. An רגלים hat כל ישראל nur ein שער, und jedes שער gehört כל ישראל, und alle, die aus irgend einem שער kommen, kommen als כל ישראל, als die Gesamtheit bildend.

VV. 7 u. 8. ושרת וגו׳. In diesem sowie im folgenden Verse wird dem vom Lande in die Tempelstadt kommenden Kohen eine Rechtsgleichheit im Dienst (שרת) und

אֶחָיו הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי יְהוָה׃

8. חֵלֶק כְּחֵלֶק יֹאכֵלוּ לְבַד מִמְכָּרָיו עַל־הָאָבוֹת׃ ס

alle seine Brüder die Leviten, die dort vor Gott stehen.

8. Ganz gleichen Anteil sollen sie zum Genuß bekommen, mit Ausnahme seiner Abtretungen nach den Stammhäuptern.

---

im Anteil an den Opfern (אכילה) mit den dort in Funktion stehenden Priestern, העומדים שם לפני ד׳ zuerkannt, לבד ממכריו על האבות, „mit Ausnahme dessen, was von ihm nach den Stammhäuptern wird veräußert worden sein". Es setzt nämlich das Gesetz voraus, daß bei Anwachs des Priesterstammes nicht sämtliche Priester zu gleicher Zeit in Funktion beim Tempeldienst sein können, daß vielmehr eine durch Kompromiß herbeigeführte Regelung dergestalt stattfinden werde, daß periodisch je eine Abteilung in Dienst und Genuß eintritt und nach Vollendung der ihr zuerkannten Dienstzeit einer folgenden Abteilung zu gleicher Dienstzeit die Stelle räumt. Die Ordnung eines solchen Turnus wird ממכר genannt, weil die Gesamtheit der Berechtigten immer einer Abteilung unter sich ihre Gerechtsame dagegen abtritt, daß auch diese ihre Gerechtsame für so lange den andern abtrete, bis auch die übrigen alle zu Funktion gekommen sind. Es ist dies also eine Ordnung, die auf gegenseitigen Tausch, מכר, beruht לבד ממכריו על האבות (ספרי) מה מכרו האבות זה לזה אני בשבתי ואתה בשבתך. Und zwar wird vorausgesetzt, daß diese Dienstabteilungen, משמר, sich nach Familiengruppen bilden werden, deren Zusammenhörigkeit auf gemeinsamer Abstammung, אבות, beruht. Ganz so wie die Gliederung der Nation und innerhalb derselben der Stamm Levi, so werde sich auch der Stamm der Aharoniden nach בתי אבות zu gliedern haben (vergl. 4. B. M. S. 5).

In der That ordnete schon Moses solcher משמרות acht, vier von Elasar und vier von Ithamar an, die dann im Laufe der Zeit unter Samuel und David auf vierundzwanzig gebracht wurden (Thaanith 27 a). Ein jedes משמר hatte seinen Dienst eine ganze Woche, und wechselten die משמרות am Sabbat nach Beendigung der עבודת שחרית. An dem am Sabbat zur Verteilung kommenden לחם הפנים (3. B. M. 24, 8 u. 9) nahmen beide משמרות, das eintretende wie das abgehende, gleichen Anteil (Sucka 56 a), und segnete die scheidende Abteilung die eintretende mit dem Gruß: „Dessen Name auf diesem Hause ruht, der pflege unter euch Liebe und Brüderschaft, Frieden und Freundschaft". מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום ורעות.

Es heißt nur hier Verse 6 u. 7: Wenn ein Kohen an einem רגל mit כל ישראל nach der Tempelstadt kommt, oder sonst im Jahre nach eigenem Belieben dorthin kommt, so kann er ohne Rücksicht auf die der Ordnung nach zur Zeit Berechtigten in Funktion treten, und zwar im ersten Falle, am רגל, hinsichtlich der dem רגל angehörigen Pflichtfestopfer, und im zweiten Falle hinsichtlich seiner eigenen Pflicht- oder freiwilligen Opfer. Mit der Dienstberechtigung ist aber zugleich die Genußberechtigung gegeben (siehe zu 3. B. M. 16, 19), und wenn es daher (V. 8) noch besonders ausgesprochen ist: חלק כחלק יאכלו, so kann sich dies nur noch auf die Verteilung solcher zum Genuß kommenden Heiligtümer beziehen, mit welchen nicht erst noch eine עבודה zu vollbringen stand, es ist dies das לחם הפנים, an dessen Verteilung am רגל-Sabbat auch alle vorhandenen Kohanim Anteil hatten, obgleich damit keine עבודה mehr stattfand. בשלשה פרקים בשנה היו כל המשמרות שוות באמורי הרגלים — (מה שאמור ברגלים) — ובחלוק לחם הפנים (Sucka 55 b). Hinsichtlich aller anderen Opfer blieb aber die durch ממכריו על האבות

9. Wenn du in das Land kommſt, das Gott, dein Gott, dir giebt, ſo lerne nicht nach den Abſcheulichkeiten dieſer Völker zu thun.

10. Unter dir ſoll keiner gefunden werden, der ſeinen Sohn oder ſeine Tochter durchs Feuer führt, kein Wahrſager, kein Zeitenwähler, Ahnungsdeuter und Zauberer,

9. כִּי אַתָּה בָּא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא־תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתֹעֲבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם׃

10. לֹא־יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ־וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף׃

---

eingetretene Reihefolge aufrecht, und war auch am רגל משמר nur das משמר der Woche dienſt- und genußberrchtigt: משמר שזמנו קבוע הוא מקריב המידין נדרים ונדבות ושאר קרבנות מנין לכהן שבא ומקריב קרבנותיו בכל עת ובכל שעה צבור ומקריב את הכל (daſelbſt) שירצה ת"ל ובא בכל אות נפשו ושרת (B. K. 109 b).

V. 9. כי אתה וגו׳. Richter, König, Prieſter, das waren die im Dienſte der Nation ſtehenden Funktionäre, deren Stellung und Aufgabe im vorhergehenden beſprochen und deren Befugniſſe innerhalb der ihnen geſetzten Grenzen umſchrieben worden. Mit dieſen dreien iſt der ſtaatliche Organismus, deſſen das Geſetz zu ſeiner Verwirklichung bedarf, eigentlich erſchöpft. Es folgt hier nun noch die Stellung der Propheten zu dieſem Ganzen. Dieſe Beſtimmung beginnt mit einer Negation, mit der Verneinung von Funktionären, denen das heidniſche Völkertum nicht zu entraten wußte, für welche aber der jüdiſche Kreis weder Raum noch Bedürfnis haben ſollte und die der jüdiſche Staat nicht dulden darf; es ſind dies die Funktionäre einer vermeintlichen Mantik.

Der Eingang erinnert daran, daß ה׳ אלהיך, daß Gott als der alleinige Lenker unſerer Geſchicke und Leiter unſerer Thaten es iſt, der uns das Land, dieſe Baſis aller unſerer nationalen Heilesentfaltung, giebt, und daß Er es: לך, daß Er es dir: בזכותך, wie wiederum ספרי erläutert, ausſchließlich, dem von dir bewährten, oder von dir zu erwartenden ſittlichen Verdienſte, verleihet. Damit iſt denn alles für das folgende geſagt: Für Erwerb und Bewahrung jeglichen Wohls trägſt du alles in dir.

לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות :לא תלמד. Zum Zweck der Nachahmung iſt das Lernen des heidniſchen Unweſens verboten, aber ſich eine theoretiſche Kenntnis desſelben zu erwerben, um es in der ganzen Nichtigkeit ſeines Unweſens verſtehen und würdigen zu können, iſt nicht nur geſtattet, ſondern unter Umſtänden, z. B. für die Mitglieder der Geſetzeskollegien behufs einer richtigen Beurteilung vorkommender Fälle, notwendig (Sanhedrin 68 a; Sabbat 75 a; Raſchi daſelbſt und Menachoth 65 a: הום׳ ד"ה בעלי כשפים).

כתועבת הגוים, alles was תועבה genannt wird, iſt nicht blos eine Verſtandeswidrigkeit, ſondern etwas ſittlich Verwerfliches.

VV. 10 u. 11. לא ימצא בך :להוהיר ב"ד על כך (ספרי), es iſt ſpezielle Verpflichtung des Staates und der Repräſentanz desſelben, dieſe zum größten Teil bereits 3. B. M. 18, 21. 19, 26. 31. 20, 2—7. 27 verbotenen Übungen heidniſcher Mantik in ſeiner Mitte nicht zu dulden. Über מעביר בנו ובתו באש, מעונן, מנחש, שואל אוב, ידעוני ויד siehe die eben zitierten Stellen des 3. B. M.; über מכשף ſiehe 2. B. M. 22, 17.

קסם קסמים Ezechiel 21, 26 iſt der König von Babylon unſchlüſſig, ob er gegen die Ammoniter, in deren Hauptſtadt Raba, oder gegen Juda, in deſſen Hauptſtadt Jeruſalem, zu Felde ziehen ſollte und macht die Entſcheidung von einer Veranſtaltung

11. וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים׃

11. kein Bannübender, Ob- und Jidonifrager, und keiner, der Fragen an die Toten richtet.

---

von Wahrzeichen abhängig. Daselbst heißt es nun: כי עמד מלך בבל על אם הדרך בראש שני הדרכים לקסם קסם קלקל בחצים שאל בהרפים ראה בכבד. Er stellte sich an den Scheidweg לקסם קסם und veranstaltete dieses קסם auf drei Weisen, mit Pfeilen, mit Theraphim und mit Leberbeschauung. Demgemäß scheint קסם der allgemeine Begriff der Wahrsagerkunst zu sein, die auf mannigfache Weise geübt wurde. Daher denn auch das Resultat wieder einfach mit קסם bezeichnet wird. Wie er auch die Entscheidung versuchte, immer בימינו היה הקסם ירושלים, immer erschien rechts das קסם: Jerusalem, und war somit der Feldzug gegen Jerusalem entschieden. Josua 13, 22 heißt auch Bileam: הקוסם. Wir haben es daher: Wahrsager übersetzt. Die sprachliche Verwandtschaft mit יום und גזם haben wir bereits zu 1. B. M. 11, 6 bemerkt, und bezeichnete es demnach die Anmaßung eines über das dem Menschen zuständige Maß hinausgehenden Wissens und Könnens. Wie כשוף: כזב, so ist קסם: גזמא.

חבר חבר. Psalm 58, 5 u. 6 steht das Bild einer wütenden Schlange und einer tauben Otter, die dem Zauberwort eines מחוכם חוברים חבר nicht gehorchen will. Jesaias 47, 9 u. 12 wird bei Babylons Fall hervorgehoben, daß ihm doch alle seine chaldäische Wissenschaft, die es von je so unendlich gepflegt, nichts genützt, daß ihm insbesondere חבריך ורב כשפיך, רב כשפיך עצמת חבריך keine Rettung vor dem Falle zu bringen vermochten, seine חוברי שמים, die sogar sich erkühnten, חוברי sein zu wollen, und deren lächerliche Prätension daselbst (V. 13) — wie wir glauben — durch Umwandlung des ח in das schwächere ה ausgedrückt ist. Aus beiden Stellen ist, dünkt uns, entschieden klar, daß die Prätension des חובר חבר nicht sowohl eines höheren Wissens, als vielmehr eines höheren Könnens sich rühmte. Seinem Willen das Wollen einer Schlange, seinem Willen die den Bestand eines Staates bedrohenden Mächte auf geheimnisvolle Weise unterthan machen, einen Zauberbann über Beliebiges üben zu können, das gab der חובר חבר vor. So wird auch Sanhedrin 65 a חובר חבר als ein solcher begriffen, der Tiere oder Geister zusammen bannt, sie zusammen gegen einander zwingt. Das in der obigen Psalmstelle enthaltene Bild zeigt den חובר חבר מחוכם in Ausübung seiner Kunst an einer Schlange. Das Merkmal des Zusammenzwingens vieler dürfte daher der חבר-Kunst nicht wesentlich sein. Ohnehin hat man zu bedenken, daß חבר im קל sich mit jemandem verbinden, sich jemandem anschließen heißt — כל אלה חברו (1. B. M. 14, 4). — Wenn חבר ein Zusammenbannen ausdrücken sollte, müßte es die Pielform חַבֵּר haben. Vielleicht drückt חבר das aus, was in der Sprache der Magie: sich mit jemandem in Rapport setzen, heißt. Der Magier setzt sich in eine solche enge Verbindung mit einem anderen lebenden Wesen, daß sein Wille an die Stelle des Willens dieses letzteren tritt und er dessen geistigen und leiblichen Organe nach seinem Willen lenkt. Er weiß sich in Verbindung mit anderen zu setzen, daher: חובר חבר.

ודרש אל המתים. Die Form דרש אל־, die hier und so auch Jesaias 8, 18 und 19, 3 vorkommt, dürfte einen solchen Vorgang bezeichnen, bei welchem eine Frage nicht direkt an den gerichtet wird, von welchem man die Antwort erwartet, welches דרש את heißen würde. Der דורש אל המתים giebt vor, an irgend eine Person oder einen Gegenstand eine Frage zu richten, die eben durch diese Medien an einen bestimmten Toten gelangt und von diesem durch dieses Medium beantwortet wird. Das ganze Unwesen des heutigen Spiritualismus ist nichts als eine solche דרישה אל המתים.

12. כִּי־תוֹעֲבַת יְהוָה כָּל־עֹשֵׂה אֵלֶּה וּבִגְלַל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפָּנֶיךָ׃

13. תָּמִים תִּהְיֶה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

12. Denn von Gott verabscheut ist jeder, der diese Dinge thut, und infolge dieser Abscheulichkeiten vertreibt sie Gott, dein Gott, vor dir.

13. Ganz sei mit Gott, deinem Gotte.

V. 12. כי תועבת וגו׳ ובגלל התועבת וגו׳. Welche sittliche Verirrung dieses ganze heidnische Unwesen in sich trägt und welches sittliches Verderbnis es erzeugt, haben wir an den oben zitierten Stellen des 2. und 3. B. M. erläutert. Sobald der Mensch mit seinem Geschick- und Thatenleben, mit seinen Entschlüssen, seinen Hoffnungen und Befürchtungen sich dem unfreien Nachtgebiete wahngeborener Mächte unterstellt glaubt und hingiebt, für welche der sittliche Wert oder Unwert seines Wollens und Vollbringens nichts gilt, alsobald wirft er selbst die Wage des sittlichen Urteils aus Händen, deren Ergebnis allein ihm bei seinem Wollen und Vollbringen, für sein Fürchten und Hoffen maßgebend sein sollte, und fällt einer Unfreiheit anheim, die das Grab aller Sittlichkeit wird. Die ganze sittliche Entartung der Kanaanitischen Bevölkerung ging aus diesem mantischen Unwesen hervor und hatte ihren Halt in ihm.

V. 13. תמים תהיה וגו׳. Wir haben bereits im 3. B. M. S. 9 f. und S. 465 f. bei der Forderung des symbolischen תמים-Charakters für Opfer und Opfernde die Forderung der Ganzheit unserer Hingebung, die Hingebung des ganzen Menschen mit allen seinen Beziehungen an Gott als unmittelbarste Folgerung aus dem Gotteinheitbewußtsein, als Verwirklichung der סגלה עם-Bestimmung, der Bestimmung eines ausschließlich Gott angehörenden Volkes entwickelt. Diese Forderung tritt hier in konkretester Bedeutung an uns heran. Wir sollen nicht die geringste Faser unseres Geschickes- und Thatenlebens von Gott ablösen, sollen in unserer Ganzheit mit Gott sein. Damit ist das ganze im Vorhergehenden geschilderte heidnische Unwesen aus dem jüdischen Bereiche gebannt. Gott, der alleinige Lenker unserer Geschicke und Leiter unserer Thaten, Er ist es allein, der unsere Zukunft bestimmt, und dessen Wohlgefallen allein den Maßstab für das bietet, was wir zu thun und zu lassen haben. Nicht ein blindes Schicksalsmolech waltet über uns und unsere Kinder, nicht die Toten, nicht der Stab und das Wiesel u. s. w. u. s. w. wissen, was uns bevorsteht, nicht krankhaft verzückter Aberwitz ꝛc. hat uns den Spruch für unser Thun und Lassen zu sprechen, oder das Gewicht eines Staubkorns der Schale unseres Geschickes zu geben und zu nehmen. Nur Gott hätten wir um unsere Zukunft zu befragen, wenn das Wissen seiner Zukunft überhaupt dem תמים Bedürfnis wäre, und nur von Gott hätten wir uns einen Ausspruch für unser Thun und Lassen uns zu erbitten, wenn uns Gott nicht diesen Ausspruch für unser Thun und Lassen längst bereits in seinem Gesetze gesprochen. In der That geht auch der תמים mit seinem Geschickes- und Thatenleben also ganz in Gott auf, daß er nur in dem Gedanken an die in jeder Gegenwart zu erfüllenden Aufgaben lebt, den Erfolg aber mit seiner ganzen Zukunft Gott anheim stellt. Mit der Erfüllung seiner Pflicht hat für ihn sein Thun und Lassen bereits sein höchstes Ziel erreicht; er hat seinem Gotte den Zoll treu erfüllter Pflicht geleistet; für alles, was darüber hinausliegt, ist er — wie die Lautverwandtschaft רמם und טמם lehrt — ruhig und unzugänglich.

Die positive Forderung תמים תהיה וגו׳ reicht daher weiter, als das negative Verbot des in den vorangehenden Versen untersagten heidnischen Unwesens und erwartet

חמישי. 14. כִּי ו הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אַתָּה יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל־מְעֹנְנִים וְאֶל־קֹסְמִים יִשְׁמָעוּ וְאַתָּה לֹא כֵן נָתַן לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

14. Denn diese Völker, denen du in Besitz nachfolgst, auf Zeitenwähler und auf Wahrsager hören sie; du aber, nicht also hat Gott, dein Gott, dir gegeben.

15. נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי

15. Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich,

---

die Unterlassung jeglicher sonstiger Art vermeintlicher Zukunftserforschung (siehe תוספות Sabbat 156 b ר"ה כלראי).

Zum dem Ausdrucke תמים וגו' עם וגו', vergl. והיה לבבכם שלם עם ה' אלקינו וגו' (Kön. I. 8, 61).

V. 14. כי הגוים האלה וגו', ihnen fehlt die innere Wardeiung ihrer Handlungen und die Zuversicht in Gott, den einzig Einen; sie haben den inneren Halt verloren, der Erfolg gilt ihnen alles, der Erfolg für die Befriedigung ihrer Sinnlichkeit oder ihres Ehrgeizes, ein Erfolg, der sie ihre Ohnmacht abhängig von tausend Zufälligkeiten einer Außenwelt fühlen läßt, über die sie nicht gebieten, die kein Verständnis und kein Mitfühlen hat für das, was des Menschen Brust bewegt, die den Menschen mit tausend ungelösten Rätseln geheimnisvoll anstarrt, aus deren verschlossenem Innern er gleichwohl einen Wink im voraus haben möchte, ob sie sich freundlich oder feindlich zu dem, was er wünscht und will, verhalten werde — der Mensch ohne Gott schauenden Geist und ohne Pflicht huldigendes Gemüt ist von je dem heidnischen Unwesen in gröberer oder feinerer Gewandung verfallen (vergl. unsere Artikel Jesaias und seine Welt im Jeschurun Jahrg. IX). — Diese Völker horchen für ihr Einzeln- und Gesamtleben auf Zeitenwähler und Wahrsager hin,

Du aber, nicht also hat Gott, dein Gott, dir gegeben! Indem er zu dir als ausschließlicher Lenker deiner Geschicke und Leiter deiner Thaten in die innigste Beziehung getreten und dir für die Gestaltung deines Einzeln- und Gesamtlebens sein Gesetz in schriftlicher und mündlicher Lehre übergeben, hat er dir damit alles in Händen gegeben, dessen du zur glücklichen Lösung deiner Lebensaufgabe bedarfst. Deine Zukunft gestaltet Er, und die Bedingungen für eine freud- oder leidvolle Gestaltung dieser Zukunft hat er dir mit dem Gesetze überantwortet, das du in Händen hast und dessen erläutertes Verständnis du aus der lebendigen nationalen Überlieferung zu schöpfen hast. Dieses Gesetz lernen, lehren und üben, das ist die Summe deiner Lebensaufgabe. Für die Erkenntnis und Erfüllung dieser Aufgabe bedarf es keiner übernatürlichen, übermenschlichen Einsicht, keines Einblicks in die dem Menschen verschleierte übersinnliche Welt. Dem gesunden, hellen, klar erkennenden, schließenden und urteilenden Verstande ist sie überantwortet, und setzt bei allen ihren Anforderungen eben nur diesen voraus. Hinsichtlich ihrer heißt es: לא בשמים היא (Kap. 30, 12; siehe daselbst) und nicht einmal ein Prophet hätte als solcher für die Erkenntnis und Entscheidung des Gesetzes ein zu beachtendes Wort zu sprechen (vergl. Baba Mezia 59 b). Du daher, mit dem, was Gott, dein Gott, dir gegeben, bedarfst du überhaupt keines weiteren Aufschlusses von oben, nicht über das, was die Zukunft bringt, und nicht über das, was du zu thun und zu lassen hast. Du bedarfst nicht nur keiner מעוננים und קוסמים wie die Völker, Du bedarfst auch nicht eines reineren und wahren Ersatzes dafür. Wenn daher im folgenden

V. 15. נביא מקרבך וגו' die Sendung von Propheten verheißen und besprochen wird, so liegt, glauben wir, dieser Sendung nicht das Motiv und der Zweck zu Grunde,

יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן׃

wird dir Gott, dein Gott, aufstellen; auf den sollt ihr hören.

16. כְּכֹל אֲשֶׁר־שָׁאַלְתָּ מֵעִם יְהוָה

16. Ganz so wie du von Gott, deinem Gotte, zu Choreb am Tage der

---

in Israel die Stelle der מעוננים und קוסמים der anderen Völker zu vertreten, ein Zweck, für welchen das תמים תהיה עם ד׳ אלקיך in Israel jedes Bedürfnis verneint (vergl. Raschi zu V. 14). Unser Leben, all unser Thun und Lassen, ist vollständig durch das Gesetz und dessen von Gott geordnete Lehrer und Richter geregelt und befriedigt. Nicht etwa, um über die Nätlichkeit und Thunlichkeit unserer Vorhaben oder überhaupt über uns Verborgenes Auskunft von ihm zu erfragen, um unserem Verlangen nach einem dem Menschen versagten Wissen zu genügen, nicht um durch ihn zu erfahren, was wir wissen möchten, sondern um uns zu sagen, was Gott will, daß wir wissen sollen, dazu sendet Gott seinen Propheten: nicht unser Organ, Gottes Organ ist der Prophet; nicht אותו תשאלון, sondern אליו תשמעון, nicht ihn sollt ihr befragen, ihm sollt ihr gehorchen, spricht unser Text. Gott bedarf seiner zur Vollbringung seiner Zwecke an uns und durch uns. Und nun hören wir unseren Moses:

נביא מקרבך מאחיך כמני, die Männer, die Gott euch als seine Propheten senden wird, werden Männer aus eurer Mitte sein, sie werden mitten unter euch leben, es wird sie kein geheimnißvolles Dunkel umschweben, ihr werdet sie kennen nach ihrer Lebensweise und Herkunft, sie werden unter euch geboren sein, unter euch aufwachsen, sich unter euch im Leben erprobt haben, ihr werdet ihren Vater und ihre Mutter, ihre Geschwister und Verwandte kennen, sie werden מקרבך מאחיך sein, sie werden mit keinerlei übermenschlichen Prätensionen an euch herantreten, sie werden Menschen sein und nichts als Menschen sein wollen, כמני, wie ich, der ich der erste war, den Gott an euch gesendet (vergl. 2. B. M. S. 54 f.). Und wiederum: כמוני, in derselben Stellung und zu denselben Zwecken wie ich. Sie werden nichts sein sollen, als Boten des göttlichen Wortes an euch.

Und יקים לך, nicht ישלח לך, יקים: er wird ihn dir aufstellen, aufrichten, feststellen, wird ihn mit solchen Mitteln ausrüsten, daß er dir מקויים und מוחזק, daß er dir sich beglaubigen und als Bote Gottes sich dir bevollmächtigt erweisen könne (siehe Vers 22).

אפי׳ אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה כגון אליהו בהר הכרמל הכל לפי שעה שמע לו: אליו תשמעון (Jebamoth 90 b und Sanhedrin 89 b). Wenn er dir bereits als gottgesandter Prophet, מוחזק, bewährt ist, so hast du ihm selbst dann zu gehorchen, wenn er, wie Elijahu am Karmel, im Interesse eines von dem Augenblick geheischten Zweckes, למגדר מלתא, zur Gesamtbefestigung des Gesetzesgehorsams, die einmalige Übertretung eines göttlichen Gesetzes fordert. Bei der zur Beschämung der Baalspriester und zur Überzeugung des zwischen Gott und Baal schwankenden Volkes geschehenen Opferdarbringung auf dem Karmel war das Bamaverbot, שחוטי חוץ והעלאה בחוץ (Kap. 12, 13 und 3. B. M. Kap. 17) zu übertreten.

Daß ein Prophet, der die bleibende Abrogierung auch nur eines einzigen Gesetzes im Namen Gottes verkünden würde, nicht nur keinen Gehorsam zu erwarten hätte, sondern dem gerichtlichen Tode verfallen wäre, ist schon oben Kap. 13, 4 u. 6 ausgesprochen.

V. 16. ככל וגו׳ בחרב ביום הקהל. Am Horeb, am hellen, wachen Tage, stand eure ganze Volksgesamtheit vor Gott, und da erfuhret ihr an euch selber, was das heißt:

אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֹסֵף לִשְׁמַע אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהָי וְאֶת־הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא־אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת:

17. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ:

18. נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ:

19. וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא־יִשְׁמַע אֶל־דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ:

20. אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא־צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנָּבִיא הַהוּא:

Versammlung erbeten, und gesprochen: Ich kann nicht fortfahren, die Stimme Gottes, meines Gottes, zu hören, und kann dieses große Feuer nicht weiter sehen, damit ich nicht sterbe.

17. Da sagte Gott zu mir: Es ist gut, was sie gesprochen.

18. Einen Propheten werde ich ihnen aufstellen aus ihren Brüdern, wie dich, und werde meine Worte in seinen Mund geben, daß er ihnen alles ausspreche, was ich ihm auftragen werde.

19. Und es sei, der Mann, der auf meine Worte, die er in meinem Namen spricht, nicht hören wird, von dem werde Ich es fordern.

20. Jedoch der Prophet, welcher in Frevel ein Wort in meinem Namen sprechen wird, das ich ihm nicht zu sprechen aufgetragen habe, und der, welcher im Namen anderer Götter sprechen wird, der Prophet soll des Todes sein.

„Gottes Wort an den Menschen". Ihr erfuhret da, daß das nicht das sei, was etwa ein Mensch in einer ihn über sich selbst hinaus hebenden oder seine Sinne verwirrenden Stimmung aus sich hinaus erzeugt. Gott sprach zu euch, sein Wort kam an euch, von Angesicht zu Angesicht sprach Gott mit euch (Kap. 5, 4), und es war das nicht eine Erfahrung, die ein einzelner von euch machte, ihr waret alle versammelt, und hörtet alle die ersten Sätze seiner Gesetzoffenbarung, die Gott an euch richtete. Da erfuhret ihr alle und ward es euch zur gewissesten selbsterfahrenen Thatsache, daß „Gott mit dem Menschen redet und dieser am Leben bleibt" (siehe oben Kap. 5), und nur, weil ihr eine Fortsetzung dieser unmittelbaren Anrede Gottes nicht ertragen zu können fürchtetet, genügte euch diese gewonnene Selbstüberzeugung, und auf deren Grund erbatet ihr euch die fernere Vermittelung der Gottesrede durch mich (daselbst 22—24). Was dort ausführlich gegeben ist, daran wird hier nur erinnert, um daran

VV. 17 u. 18 nun noch die fernere Bestimmung zu knüpfen, daß auch nach Moses Heimgang Gott zu ferneren Mitteilungen an uns Moses Nachfolger geben werde, die die Überbringer seines Wortes an uns sein sollen. Sie werden ebenso מקרב אחיהם כמוך sein, und werden ebenso von Gott das Wort empfangen, das sie zu sprechen haben.

VV. 19 u. 20. והיה האיש וגו' אך הנביא וגו'. Vers 19 bespricht den Fall der Nichtachtung des von Gott an den Propheten gerichteten Wortes, אשר לא ישמע אל דברי. Es umfaßt dies nach Sanhedrin 89 a ein dreifaches: הכובש את נבואתו, daß der Prophet das ihm gewordene Gotteswort nicht verkündet; המוותר על דברי נביא, daß

21. וְכִי תֹאמַר בִּלְבָבֶךָ אֵיכָה נֵדַע אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא־דִבְּרוֹ יְהוָה׃

21. Und wenn du nun in deinem Herzen sagen wirst: Wie können wir das Wort erkennen, daß Gott es nicht gesprochen?

22. אֲשֶׁר יְדַבֵּר הַנָּבִיא בְּשֵׁם יְהוָה וְלֹא־יִהְיֶה הַדָּבָר וְלֹא יָבֹא הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא־דִבְּרוֹ יְהוָה בְּזָדוֹן דִּבְּרוֹ הַנָּבִיא לֹא תָגוּר מִמֶּנּוּ׃ ס

22. Was der Prophet im Namen Gottes spricht, und das Wort verwirklicht sich nicht und trifft nicht ein, das ist das Wort, welches Gott nicht gesprochen hat, in Frevel hat der Prophet es gesprochen. Du hast dich vor ihm nicht zu scheuen.

---

einer das vom Propheten verkündete Wort als etwas Überflüssiges außer acht läßt; ונביא שעבר על דברי עצמו, oder daß ein Prophet dem von ihm verkündeten Worte zuwiderhandelt: שלשתן מיתתן בידי שמים, bei allen dreien hat Gott sich die Ahndung vorbehalten, אנכי אדרש מעמו. Vers 20 spricht von dem Verbrechen der Prophetenlüge, אשר יזיד לדבר דבר בשמי, daß einer sich erkühnt, unbeauftragt im Namen Gottes zu reden; oder את אשר לא צויתיו לדבר auch nur, was ihm nicht zu reden aufgetragen worden; oder endlich, אשר ידבר בשם אלהים אחרים, daß er selbst das Wahre im Namen einer heidnischen Gottheit rede; alle drei: המתנבא מה שלא שמע ומת הנביא, ומה שלא נאמר לו והמתנבא בשם עכו"ם erliegen dem menschengerichtlichen Tode, וכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק, und ההוא (daselbst; siehe 3. B. M. zu 20, 10; — siehe ferner oben Kap. 13, 2 f.).

VV. 21 u. 22. וכי תאמר בלבבך וגו' אשר ידבר וגו'. V. 20 ist der falsche Prophet, נביא שקר, der Prophet der Lüge, der im Namen Gottes spricht, was Gott ihm nicht aufgetragen, der gerichtlichen Ahndung überwiesen. Daran knüpft sich notwendig die Frage nach dem Kriterium, woran wir das erlogene Prophetenwort erkennen sollen. Ein Kriterium an dem Inhalt eines Prophetenwortes ist uns bereits Kap. 13, 3 und 6 gegeben. Ein Wort, das uns zum Abfall von Gott, oder zum Abfall von seinem Gesetze aufforderte, das auch nur ein einziges Gesetz als abrogiert im Namen Gottes erklärte, erwiese sich durch seinen Inhalt als Lüge und machte den, der es spräche, und stände er sonst in vollstem Sinne als Prophet beglaubigt da, dem gerichtlichen Tode verfallen (siehe daselbst).

Allein es handelt sich hier um Beglaubigung eines Propheten als solchen im allgemeinen, woran, wenn sein Wort nicht im Widerspruch mit dem göttlichen Gesetze steht, zu erkennen sein solle, daß es gleichwohl Gott nicht gesprochen habe. Hierauf lautet die Antwort:

ולא יהיה הדבר ולא יבא — אשר ידבר הנביא בשם ד' וגו'. Das Eintreffen eines im Bereiche der Natur voraus verkündeten Wunders wird mit dem Begriffe היה bezeichnet. So die Wunder, die Moses vor Pharao zu üben hatte: יהי לחנין ויהי לחנין. היה השחין, למחר יהיה האות הזה. והיה לכנים, היה כנים. ויהיו דם, והיה דם. יהי ברד. הברד לא יהיה עוד. לא היה ברד. ויהי חשך. Hingegen das Eintreffen von Ereignissen im Gebiete menschengeschichtlicher Verhältnisse findet in der Regel seinen Ausdruck in בוא. So: לא נפל דבר מכל הדבר הטוב אשר דבר ד' אל בית ישראל הכל בא (Josua 21, 43) und sonst sehr häufig. Wir glauben daher, daß durch ולא יהיה הדבר und ולא יבא die beiden Fakta bezeichnet seien, durch welche das Faktum der Sendung eines Propheten beglaubigt werden könne. Entweder durch das Eintreffen eines voraus ver-

kündigten Wunders in der Natur: יהיה, oder durch das Eintreffen eines voraus verkündigten Ereignisses in der Geschichte: יבא. In der That giebt es auch zur Beglaubigung der thatsächlichen Wahrheit einer von Gott, dem Schöpfer und Meister der Natur und dem Gebieter und Lenker der Geschicke, herrührenden Sendung nichts anderes als: das Eintreffen eines voraus angekündigten Wunders, oder: die sich bewahrheitende Verkündung der Zukunft. Hat ein Prophet im Namen Gottes ein Wunder angekündigt, ולא יהיה, und es trifft nicht ein, oder ein künftiges Ereignis, ולא יבא, und es kommt nicht, הוא הדבר אשר לא דבר ד׳ das ist ein Wort, das Gott nicht gesprochen, בזדון דברו הנביא, das hat der Prophet in frevelhaftem Mißbrauch des göttlichen Namens gesprochen; und hätte er dir bisher im höchsten Vertrauen gestanden, mit einem einzigen solchen als falsch befundenen Worte hat er sich für immer gerichtet, לא תגור ממנו: wie hoch auch sonst seine Persönlichkeit in bisher verdientem Ansehen gestanden sein möge, du hast dich nicht zu scheuen, ihn öffentlich der Lüge zu zeihen und ihn der verwirkten Strafe zu überweisen. Beiläufig ist, wie uns scheint, auch dies לא תגור ממנו ein Beweis, daß, wie wir wiederholt bemerkt, der Berufung zum Propheten bereits die Erreichung einer hohen Stufe geistiger und sittlicher Größe vorangegangen sein müsse. Setzt doch eben dies לא תגור ממנו voraus, daß auch, abgesehen von der vorgeblichen prophetischen Sendung, es eine hohe Achtung und Beachtung verdienende Persönlichkeit sei.

Es hat aber, wie Sanhedrin 89 b erläutert wird, der Prophet nur beim Antritt seiner Sendung sich durch ein Wunder oder ein vorausverkündetes Ereignis zu legitimieren, keineswegs aber eine solche Legitimation bei jedem künftig von ihm im Namen Gottes zu sprechenden Worte zu wiederholen, vielmehr, sobald er einmal מוחזק geworden, heißt es von ihm für alle Folgezeit:

אליו תשמעון (V. 15; — siehe daselbst).

Überhaupt gehört Wunderthätigkeit und sogenanntes Wahrsagen nicht zu dem eigentlichen Berufe der jüdischen Propheten und bildet keineswegs den Zweck ihrer Sendung. נביא zu sein, Organ Gottes, — נבא verwandt mit נבע; vergl. יביע אומר (Ps. 19) אביעה חדות (78, 2) u. s. — seinem Volke den Einblick in sich selber und in die Gänge Gottes mit ihm und mit den Völkern der Menschheit zu vermitteln, ihm das Verständnis seiner Gegenwart und seiner Erwartungen für die Zukunft zu enthüllen, um es durch alles dies im Guten zu befestigen, vor Schlechtem zu warnen und ihm den ausharrenden Mut und die ausharrende Treue bei Gott und seinem Gesetze durch alle Gänge der Zeiten zu bringen, das war — wie ihr Wort uns ja noch offen liegt — ihr eigenster Beruf. Durch sie sollte Israel das Geschichtsvolk werden, das mit offenem, Gott schauendem Auge durch die Weltgeschichte wandert. Die Wunder, die sie thaten — und wie verschwindend wenige wissen wir von allen den Männern, von Jesaias bis Maleachi, die den Jahrhunderte durchleuchtenden Prophetengeist trugen — waren alle nicht Selbstzweck, standen alle im Dienste dieses ihres nationalen obersten Berufes, und auch von Männern, wie Nathan und Gad, deren Prophetenwort mehr im Dienste ihrer nächsten Gegenwart stand und daher nicht für die kommenden Geschlechter aufgezeichnet wurde (Megilla 14 a), sind uns keine Wunderthaten berichtet. Und wenn diese in dem Leben eines Elijahu und Elischa in größerer Zahl und vorzugsweise auch in Verhältnissen des Privatlebens auftreten, so halten wir die Bemerkung nicht für ganz irrig, daß deren Wirksamkeit sich ausschließlich im Reiche Israel bewegte, wo, von oben genährt, das Volksleben vielfach durch das heidnische Unwesen der Baalspfaffen und Baalspropheten getrübt war, dem gegenüber, durch Bekundung der wirklichen und wahrhaftigen Gegenwart und Allmacht des wahrhaftigen einzig Einen selbst bis in die kleinen Verhältnisse des Einzellebens auf Erden hinein, das reinere Gottbewußtsein und die reine Gottesanerkennung in der Brust der Söhne und Töchter des Volkes zu wecken, zu nähren und zu befestigen, sowie den

יט 1. כִּי־יַכְרִית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־
הַגּוֹיִם אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ
אֶת־אַרְצָם וִירִשְׁתָּם וְיָשַׁבְתָּ בְּעָרֵיהֶם
וּבְבָתֵּיהֶם׃

2. שָׁלוֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ בְּתוֹךְ
אַרְצְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ
לְרִשְׁתָּהּ׃

3. תָּכִין לְךָ הַדָּרֶךְ וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת־
גְּבוּל אַרְצְךָ אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ יְהוָה

Kap. 19. V. 1. Wenn Gott, dein Gott, die Völker vernichtet, deren Land Gott, dein Gott, dir giebt, und du bist ihnen im Besitz gefolgt und hast dich in ihren Städten und in ihren Häusern niedergelassen,

2. so sollst du dir drei Städte in der Mitte deines Landes, welches Gott, dein Gott, dir zur Besitznahme giebt, absondern.

3. Bereit machen sollst du dir den Weg dahin und das Gebiet deines Landes, welches Gott, dein Gott, dir

---

Lügenprätensionen der Hierophanten des dem Baaltum verfallenen Hofes mit vernichtenden Bezeugungen des Wahrhaftigen entgegenzutreten gewesen sein mochte. Im Reiche Juda finden wir wenigstens solche Wunderthätigkeiten kaum. —

Kap. 19. V. 1. Wir haben bereits zu 4. B. M. 35, 9 f. und 5. B. M. 4, 41 die hohe Bedeutsamkeit der Miklatstädte entwickelt und zu zeigen versucht, wie deren Ausführung sofort bei der Verteilung des Landes die offenkundigste Proklamierung des großen Grundsatzes sein sollte, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der durch nichts aufzuwiegenden hohen Dignität des Menschenbluts als der nächst der Gotteinheit zweiten unverletzlichen Basis des ganzen jüdischen staatlichen Vereins. Darum folgt auch hier, nach Einsetzung aller staatlichen Organe: Richter, Königtum, Priester, Propheten als allererstes Objekt ihrer Wirksamkeit noch ein ergänzendes Kapitel zu den Vorschriften über die Sicherstellung des Menschenlebens im jüdischen Staate. Diese Ergänzung besteht vornehmlich in Erläuterung des miklatpflichtigen Totschlags durch ein Problem (V. 5) und in Anordnung noch fernerer drei Miklatstädte für die Zeit einer einstigen Vergrößerung des Staatsgebietes (Verse 8 u. 9).

כי יכריה וגו׳ (vergl. Kap. 12, 29). Sie sind um ihrer sittlichen Verderbnis willen dem Untergange verfallen. — וירשתם וישבת וגו׳. Die Miklatinstitution tritt erst לאחר ירושה וישיבה in Wirksamkeit (siehe zu 4. B. M. 35, 10). — ובבתיהם. Diese Ergänzung, welche nur hier bei der Einleitung dieser die ausnahmlose Dignität jedes einzelnen seiner Angehörigen dem Staate ans Herz legenden Institution vorkommt, erscheint in hohem Grade bedeutsam und zwar in zwiefacher Hinsicht. Nicht das, was im Lande und in den Städten geschieht, was in den Häusern geschieht, entscheidet über den sittlichen Wert und damit über Wohl und Weh des Staates. Nicht daher in Land und Städten wohnt die Nation, in den Häusern ist sie zu suchen. Und ferner: das Wohnen in Häusern, deren frühere Bewohner dort ein Leben der Unsittlichkeit gelebt, leistet der Sittlichkeit keinen Vorschub, und mit doppelter Prägnanz muß das Prinzip des Sittengesetzes allen vorleuchtend hervorgehoben werden, damit vor der Macht seines Geistes der Einfluß des früheren Beispiels bis auf den bloßen Gedanken daran verschwindet.

VV. 2 u. 3. שלש וגו׳ תכין לך וגו׳ (siehe zu 4. B. M. 35, 11). — אשר ינחילך וגו׳. In den früheren Versen heißt es immer ירושה. Wir haben bereits an anderer Stelle den Unterschied zwischen ירש und נחל besprochen. ירש begreift die Erbschaft vom Standpunkte des Erben, נחל vom Standpunkt des Erblassers. Hier dürfte

אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל־רֹצֵחַ:

zum Erbe giebt, durch drei Punkte teilen; und er diene, daß dorthin jeder Mörder fliehe.

4. וְזֶה דְּבַר הָרֹצֵחַ אֲשֶׁר־יָנוּס שָׁמָּה וְחָי אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת־רֵעֵהוּ בִּבְלִי־דַעַת וְהוּא לֹא־שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם:

4. Dies aber ist der Anspruch des Mörders, der dorthin fliehen und leben bleiben soll: wer seinen Nächsten in Unwissenheit erschlägt und er ist ihm von gestern und vorgestern nicht feind;

5. וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת־רֵעֵהוּ בַיַּעַר לַחְטֹב עֵצִים וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן לִכְרֹת הָעֵץ וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן־הָעֵץ וּמָצָא אֶת־רֵעֵהוּ וָמֵת הוּא יָנוּס אֶל־אַחַת הֶעָרִים־הָאֵלֶּה וָחָי:

5. Und wer mit seinem Nächsten in den Wald kommt, Bäume zu fällen, und es gerät seine Hand mit der Axt in Schwung, den Baum zu fällen, und er schwingt das Eisen ab von dem Holze und trifft seinen Nächsten und der stirbt: der hat zu einer dieser Städte zu fliehen und bleibt leben.

---

durch diesen Wechsel gesagt sein: obgleich du materiell an die Stelle der früheren Bewohner in den Besitz des Landes, der Städte und der Häuser trittst, so soll das Land mit seinem ganzen Inhalt doch von dir als ein völlig verändertes auf deine Nachkommen vererbt werden, als du es als Nachfolger der Völker angetreten. Du sollst dich nicht als ירש der Völker betrachten, sondern das Land als נחלת ה' geistig und sittlich umwandelt auf deine Kinder vererben.

והיה לנוס שמה כל רוצח (siehe zu 4. B. M. 35, 12).

V. 4. וזה דבר הרצח, nur hier und so auch oben Kap. 15, 2 bei השמטת כספים wird einleitend eine Rechtsordnung: — דָּבָר genannt, und lehrt auch hier die Halacha (Schebiith 10, 8), daß damit dem Exulanten zur Pflicht gemacht ist, sich und anderen seinen רוצח-Charakter bei vorkommenden Fällen, z. B. wenn ihn die Stadtgemeinde seiner Galuthstadt beehren will, entgegenzuhalten, und darf er nicht stillschweigend eine Ehrenbezeugung oder ein Ehrenamt annehmen. רוצח שגלה לעיר מקלטו ורצו אנשי העיר לכבדו יאמר להם רוצח אני אמרו לו אעפ"כ יקבל מהם (vergl. bei שמיטה). Er hat sich stets als רוצח auszusprechen. Gehört ja dies ihm zu erhaltende Bewußtsein mit zu dem Zwecke seines Galuth.

בבלי דעת: es darf ihm der Gedanke einer Tötung überhaupt nicht gegenwärtig gewesen sein, פרט למהכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם, hat er aber z. B. ein Tier töten wollen und hat einen dabeistehenden Menschen getötet, so ist dies eine sträfliche Unvorsichtigkeit, ist קרוב למזיד, und findet seine Sühne nicht durch Galuth (Mackoth 7 b; — siehe תוספו' B. K. 26 b ד"ה פרט; — vergl. 4. B. M. daselbst).

והוא לא שונא לו וגו'. Auch eine sonst als zu sühnende Fahrlässigkeit, שוגג, zu beurteilende Handlung verliert den Charakter und ist dem קרוב למזיד einzureihen, wenn die Beziehung zwischen dem Getöteten und dem Totschläger eine gehässige gewesen. Als eine solche wird es schon betrachtet, wenn dieser mit jenem, מתמול שלשם, in drei Tagen aus Feindschaft nicht gesprochen (Mackoth 9 b ספרי; — siehe 4. B. M. daselbst).

V. 5. ואשר יבא את רעהו ביער: רשות לניזק ולמזיק ליכנס שם (Mackoth 7 b), nur dann ist es eine sühnebedürftige und zu sühnende Fahrlässigkeit, eine שגגה,

6. פֶּן־יִרְדֹּף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרֵי הָרֹצֵחַ כִּי יֵחַם לְבָבוֹ וְהִשִּׂיגוֹ כִּי־יִרְבֶּה הַדֶּרֶךְ וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וְלוֹ אֵין מִשְׁפַּט־מָוֶת כִּי לֹא שִׂנְאָ הוּא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם׃

6. Es könnte der Blutannehmer dem Mörder nachsetzen, wenn sein Gemüt heiß geworden, und er könnte ihn erreichen, wenn der Weg zu weit ist, und könnte ihn aufs Leben schlagen, und er ist doch nicht todesschuldig, weil er ihm nicht feind gewesen von gestern und vorgestern.

7. עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר שָׁלֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ׃

7. Darum verpflichte ich dich: drei Städte sondere dir ab.

---

wenn jeder von ihnen, der גיזק wie der מזיק, sich an einem ihnen zuständigen Orte befanden. Befand sich z. B. der מזיק in seinem Hofe, wohin ohne seine Erlaubnis der andere hatte gar nicht hinkommen dürfen, wo seine Gegenwart somit von dem מזיק gar nicht vorauszusetzen war, so ist es קרוב לאונס und bedarf keiner Galuthsühne זרק את האבן לחצרו והרג אם יש רשות לניזק ליכנס שם גולה ואם לאו אינו גולה שנאמר ואשר יבא את רעהו ביער מה היער רשות לניזק ולמזיק ליכנס שם אף כל וכו׳ (Mackoth 8 a; — siehe jedoch תוספו׳ B. K. 32 b). ד״ה מאן ומשמע דה״ה איפכא כשיש רשות לניזק. ואין רשות למזיק ג״כ פטור מפני שהוא קרוב למזיד ולא דמי ליער וצ״ע דלא הוכא דין זה ומהוספות י״ט שם לא משמע דפטור ע״ש.

ונדחה ידו בגרון (vergl. לנדח עליו גרון Kap. 20, 19). Daraus ist ersichtlich, daß das gewöhnliche Schwingen einer Axt zum Fällen eines Baumes: נדח גרון heißt. Es ist also der Mensch, resp. die Hand, der נודח, der Schwingende. Wenn hingegen hier die Hand mit der Axt geschwungen wird, somit passiv ist, ונדחה ידו, so dürfte dies eine nicht von der Hand beabsichtigte Bewegung oder doch einen von ihr nicht beabsichtigten Grad der Bewegung andeuten — die Hand ist mehr, als man gewollt, in Schwung geraten — und spräche auch dieser Ausdruck für die Auffassung des folgenden ונשל וגו׳ von dem Abspringen des Eisens vom Stiele, was durch ein zu starkes Schwingen veranlaßt sein kann.

ונשל הברזל מן העץ. Mackoth 7 b differieren רבי und חכמים, nach רבי bezöge sich das עץ auf den zu fällenden Baum עץ המהבקע, ebenso wie das voranstehende לכרת העץ, weshalb es denn auch nicht מעצו, sondern מן העץ heiße, und wäre sodann das Problem: das Eisen (die Axt) schlägt von dem Baum einen Holzsplitter ab, der den andern tötlich trifft. (Nach רבי׳s Auffassung: das Eisen wird durch den Gegenstoß des zu fällenden Baumes abgeworfen. Damit stimmte auch das: ונישל als נפעל in רבי׳s Ansicht besser.) Nach der als Halacha rezipierten Ansicht der חכמים, wäre aber ein solcher Fall als כח כחו als eine nur indirekte Wirkung (das tötende Medium ist nicht unmittelbar durch die Menschenkraft in Bewegung gesetzt) nicht galuthpflichtig, es bezöge sich vielmehr das עץ auf den Stiel der Axt und das Problem wäre: נשמט הברזל מקתו והרג, durch den Schwung sei das Eisen von dem Stiele losgefahren und habe den andern tötlich getroffen. Sämtliche Stellen, in welchen sonst נשל vorkommt, sprechen dafür, daß es nicht das Lostrennen eines Teils vom Ganzen, wie etwa eines Splitters vom Holze, sondern das Trennen eines Gegenstandes von einem anderen bedeutet, mit dem er bis jetzt verbunden, und zwar von ihm bis jetzt getragen gewesen, so eines Schuhes vom Fuße (2. B. M. 3, 5) der Frucht vom Baume (5. B. M. 28, 40), der Bevölkerung von ihrem Lande (7, 1 u. f.). Hier somit הברזל מקתו: des Eisens vom Stiele. Überwiegend ist auch נשל aktiv und nicht

8. וְאִם־יַרְחִיב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־
גְּבֻלְךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ וְנָתַן
לְךָ אֶת־כָּל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לָתֵת
לַאֲבֹתֶיךָ׃

9. כִּי־תִשְׁמֹר אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת
לַעֲשֹׂתָהּ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם
לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְלָלֶכֶת
בִּדְרָכָיו כָּל־הַיָּמִים וְיָסַפְתָּ לְךָ עוֹד
שָׁלֹשׁ עָרִים עַל הַשָּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה׃

10. וְלֹא יִשָּׁפֵךְ דַּם נָקִי בְּקֶרֶב
אַרְצְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ
נַחֲלָה וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים׃ פ

11. וְכִי־יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ
וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת
וְנָס אֶל־אַחַת הֶעָרִים הָאֵל׃

8. Und wenn Gott, dein Gott, dein Gebiet, wie er deinen Vätern geschworen hat, erweitern und dir das ganze Land geben wird, das er deinen Vätern zu geben verheißen hat,

9. wenn du diese ganze Verpflichtung sorgfältig erfüllst, zu der ich dich heute verpflichte, Gott, deinen Gott, zu lieben und in seinen Wegen zu wandeln alle Tage: so fügst du dir noch drei Städte zu diesen dreien hinzu.

10. Damit nicht unschuldiges Blut in der Mitte deines Landes, welches Gott, dein Gott, dir zum Erbe giebt, vergossen werde und Blutschuld auf dir ruhe.

11. Wenn aber einer feind ist seinem Nächsten und lauert ihm auf und macht sich auf über ihn und schlägt ihn aufs Leben und er stirbt, und flieht in eine dieser Städte:

---

intransitiv, wie es nach רבי's Ansicht in der Auffassung des רמב"ם sein müßte. Auch das כי ישל זיתך (Kap. 28, 40) kann sehr wohl aktiv sein: dein Ölbaum wird seine Frucht abwerfen. Daß auch der Ausdruck: ונדחה ידו בגרזן für die Erklärung der חכמים spricht, haben wir bereits bemerkt.

פרט לממציא את עצמו, ומצא את רעהו. Die Galuthschuld tritt nur ein, wenn im Momente der fahrlässigen Handlung der davon Betroffene bereits sich in der bedrohten Stellung befunden; das in Bewegung gesetze Medium „fand" den Betroffenen, nicht aber, wenn dieser sich erst nachher jenem darbietet, z. B. אם כשיצאה האבן מידו הוציא הלה את ראשו פטור, wenn der Betroffene den Kopf erst herausgesteckt hatte, nachdem der Stein bereits geworfen war (Mackoth 8 a).

VV. 8—10. ואם ירחיב וגו'. Von den zehn Völkerschaften, deren Länderbesitz (1. B. M. 15, 19—21) Abraham verheißen war, erhielten sie zunächst den Besitz von sieben. Das volle Erbteil blieb ihnen noch vorbehalten (siehe zu Kap. 1, 7). Wenn sie einst dieses noch vergrößerten Landbesitzes gewürdigt werden werden, so sollen sie auch für dies Gebiet die Grundlegung des darauf zu entfaltenden jüdisch-sozialen Lebens mit der Institution der Miklatstädte beginnen. Die durch keines der irdischen Güter aufzuwiegende Heiligkeit eines Menschenlebens bleibt für alle Zeiten die Basis aller jüdischen menschengesellschaftlichen Zustände. Das vergossene Blut eines Unschuldigen, דם נקי, lastet als schwere Blutschuld auf dem ganzen Staate, והיה עליך דמים (siehe ferner 4. B. M. 35, 9—34).

VV. 11 u. 12. וכי יהיה וגו'. Vers 4 war gesagt, daß demjenigen, der einen Menschen fahrlässig getötet, nur so lange die Präsumtion der Unabsichtlichkeit zur Seite

12. וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת׃

12. so schicken die Ältesten seiner Stadt und lassen ihn von dort holen und geben ihn in die Hand des Blutannehmers, daß er sterbe.

---

steht, als er nicht notorisch mit dem Getöteten in Feindschaft gestanden. War dies letztere jedoch der Fall, so wird die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer solchen absichtlichen Fahrlässigkeit angenommen, die ihm die Sühne der Miklatstädte nicht zu gute kommen läßt.

Allein zu einer gerichtlichen Strafverfolgung reicht eine solche Notorietät feindlicher Beziehungen keineswegs aus. Selbst כי יהיה איש שונא לרעהו, selbst wenn die Feindschaft die dauerndste und offenkundigste und der Totschlag ein unmittelbarer gewesen wäre, so nützten solche Indizien nichts, um darauf ein gerichtliches Todesurteil zu gründen. Es muß die Absicht: וארב לו und die Ausführung: וקם עליו als auf Mord gerichtet erwiesen sein, und zugleich erwiesen sein, daß der Schlag ein tötlicher gewesen und auch der Tod infolge des Schlages eingetreten (siehe zu 4. B. M. 35, 16. 17 u. 18).

Wir haben bereits zu 2. B. M. 21, 22 bemerkt, wie die Halacha über die Frage nicht ganz entschieden ist, ob נתכוין להרוג את זה והרג את זה חייב oder פטור, ob zur Begründung einer Todesschuld es genügt, daß der Mord auf einen eine solche Schuld qualifizierenden Menschen gerichtet und an einem solchen ausgeführt worden, wenngleich der Getroffene ein anderer, als der mit Absicht Bedrohte gewesen, oder das Todesurteil nur dann auszusprechen ist, wenn die Tötung auch an dem ausgeführt worden, auf den sie gerichtet war, aber „hat er den einen töten wollen und hat den andern getötet, so wird er nicht verurteilt". Diese Frage ist bedingt durch die Auffassung des dort V. 23 besprochenen Falles, dessen Wortlaut: ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש, im Zusammenhange mit dem vorangehenden Verse dafür spräche, daß, wenn einer in dem Vers 22 aufgestellten Probleme den Mann hatte töten wollen und statt dessen die Frau getroffen, er todesschuldig wäre, nach der entgegengesetzten Annahme jedoch in anderer Weise aufgefaßt wird (siehe daselbst).

Von der Entscheidung dieser Frage ist nun auch die Auffassung unserer Stelle bedingt. Ist, wie ר' שמעון die Halacha lehrt, נתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור, so ist das עד שיתכוין לו וארב לו וקם עליו unseres Textes strikte zu nehmen: er muß einen Bestimmten haben töten wollen und den auch getötet haben. Ist aber nach der Halacha der חכמים und nach dem Wortlaut 2. B. M. 21, 23: נתכוין להרוג את זה, והרג את זה חייב, so schließt וארב לו וקם עליו nicht den Fall aus, wenn er einen andern getroffen, als den er beabsichtigt hatte, sondern fordert nur allgemein, daß Absicht und Ausführung mit Entschiedenheit auf die Tötung eines Menschen gerichtet war, dessen Tötung den Thäter todesschuldig macht, nicht aber לגו זורק אבן, wenn jemand ein tötliches Geschoß mit Bewußtsein und Absicht in einen Haufen Menschen geschleudert, unter denen auch nur einer sich befunden, dessen Tötung nicht Todesschuld nach sich zöge — es hätte sich z. B. einer unter ihnen befunden, der bereits absolut tötlich verwundet, טריפה, war (Sanhedrin 78 a) — in welchem Falle somit der Wurf nicht absolut todesschuldigen Charakter trug, da er doch auch diesen טריפה hätte treffen können.

Die hier gegebene gesetzliche Thatsache, daß hier der eine unter vielen nicht nach der sonst geltenden Regel אולינן בתר רובא (2. B. M. S. 302) in die Mehrheit aufgeht und für die Beurteilung verschwindet, sondern in der Berechnung der Wurfswahrscheinlichkeit den vielen das Gleichgewicht hält und wie Hälfte zur Hälfte, מחצה על מחצה steht, ergiebt eine weitreichende Modifikation der רוב-Regel, daß eine eigenartige Minorität in die anderartige Mehrheit, z. B. ein איסור in viele היתר, nur dann

13. לֹא־תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וּבִעַרְתָּ דַם־הַנָּקִי מִיִּשְׂרָאֵל וְטוֹב לָךְ׃ ס

13. Seiner darf dein Auge nicht schonen; du hast das Blut des Unschuldigen von Jisrael zu tilgen, so wird dir Heil.

---

aufgeht und für die Beurteilung außer acht bleibt, wenn sie ungekannt in die Masse gemischt ist, nicht aber, wenn sie räumlich von der Mehrheit geschieden und — nach תוספו׳ Chulin 98 a ד״ה ספיקו, Sebachim 73 b ד״ה אלא — da, wo sie sich befindet, in ihrer Eigenartigkeit gekannt ist, האיסור ניכר במקומו, ידוע האיסור בדוכתיה. Ein solches Verhältnis heißt im Gegensatze zu תערובת: קבוע, das Feste, räumlich und begrifflich Geschiedene, nicht in das andere Aufgehende, und daher der Satz: כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, und z. B. תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור, zehn Fleischverkaufsläden, deren neun כשר-Fleisch verkaufen und einer טריפה feil hat, und es hätte jemand aus einem dieser Läden Fleisch genommen und wüßte nicht, aus welchem, so wäre das Fleisch in seinen Händen als Zweifel und daher אסור zu behandeln, obgleich die Mehrheit der Läden nur כשר verkauft (Chulin daselbst).

Die nähere Präzision des Begriffs קבוע und seine praktische Anwendung unterliegt noch weiteren Bestimmungen und zum Teil von einander abweichenden Auffassungen (siehe die Kommentare zu Kethuboth 15 a, Chulin 95 a und Joreh Dea 110, 3).

Im Anschluß an dieses קבוע דאוריתא werden מדרבנן überhaupt Dinge, die, wenn auch nicht räumlich geschieden und in ihrer Eigenartigkeit nicht bekannt, doch durch ihre selbständige Einzelbedeutung dem Aufgehen in die Masse widerstehen, z. B. דבר שבמנין, Dinge, die nur einzeln gezählt werden, את שדרכו לימנות, oder doch meist einzeln gezählt werden, כל שדרכו לימנות, — בעלי חיים, lebendige Tiere, — oder überhaupt דבר חשוב, was durch seinen Wert besonders beachtet wird, daher auch חתיכה הראויה להתכבד, ein nach Güte und Größe sich zur Bewirtung eignendes einzelnes Stück, nicht בטל ברוב, sie gehen, selbst unter andere gemischt, nicht in die Mehrheit auf, und wenn selbst nur eines von diesen, das אסור ist, unter vielen gleichen, die היתר sind, sich befindet, widersteht ein solches als קבוע מדרבנן dem Aufgehen in die Masse und dem Verschwinden für die Beachtung, und als wäre die Hälfte איסור und die Hälfte היתר, מחצה על מחצה, wäre jedes aus einer solchen Mischung genommene einzelne, als ספק, als zweifelhafter Natur und somit als אסור zu behandeln.

Es giebt noch eine Kategorie, bei welcher aus anderen Gründen ein ביטול ברוב nicht eintritt, es ist dies דבר שיש לו מתירין, ein nur temporärer איסור, der nach einiger Zeit von selbst מותר wird oder ein Gelobungs-איסור, der durch Lösung der Gelobung (4. B. M. S. 393 f.) wieder aufgehoben werden kann, אי בעי מיחשיל עליה (siehe Joreh Dea 102. 109 u, 110).

Hier heißt es nun: וכי יהיה איש שנא לרעהו וארב לו וקם עליו וגו׳, wenn aber jemand einen Totschlag begangen und es ist an der verbrecherischen Absicht und Ausführung und auch an dem erzielten Erfolg kein Zweifel, so gewähren ihm nicht nur die Miklatstädte durchaus keinen Schutz, sondern wenn er in eine dieser Städte sich geflüchtet — und wie bereits (4. B. M. 35, 12) bemerkt, wird vorausgesetzt, daß der vorsätzliche, wie der unvorsätzliche Totschläger zuerst in eine solche Stadt sich flüchtet, damit ohne gerichtliches Urteil kein Leben angetastet wird — ושלחו זקני עירו וגו׳, so hat das zuständige Gericht ihn von dort holen zu lassen und das Recht an ihm zur Geltung zu bringen. ביד גואל הדם (siehe zu 4. B. M. daselbst).

V. 13. לא תחוס וגו׳. Durch einen qualifizierten Mord ist das Leben des Mörders verwirkt, und dieselbe jedes andere irdische Gut überragende Heiligkeit und

ששי. 14. לֹא תַסִּיג גְּבוּל רֵעֲךָ אֲשֶׁר גָּבְלוּ רִאשֹׁנִים בְּנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר תִּנְחַל בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ: ס

14. Verrücke nicht die Grenze deines Nächsten, welche Vordere in deinem Erbe gezogen haben, welches du in dem Lande zu Erbe nimmst, das Gott, dein Gott, dir in Besitz zu nehmen giebt.

Heilighaltung eines Tropfen Menschenbluts, welche der ganzen Institution der Miklatstädte zu Grunde liegt und das ganze jüdische Staatswesen charakterisiert, fordert ebenso die Hinrichtung des vorsätzlichen Mörders, wie sie durch jene Institution das Leben jedes Bürgers gegen Fahrlässigkeit, sowie das Leben des unvorsätzlichen Totschlägers gegen Rache zu schützen beabsichtigt. Schonung eines vorsätzlichen Mörders wäre nicht Schonung von Menschenblut, sondern Gleichgiltigkeit gegen unschuldig vergossenes Menschenblut. ובערת דם הנקי מישראל, es ist zweifelhaft, wie dies zu verstehen wäre, ob es die Schuld oder das Verbrechen ist, welche oder welches durch Handhabung des Rechts von dem jüdischen Staate oder aus dem jüdischen Staate entfernt werden soll. וטוב לך: die Heilighaltung des irdischen Menschenhierseins ist die Grundbedingung des irdischen Menschenheils (vergl. 4. B. M. 35, 33 u. 34).

V. 14. לא תסיג וגו'. Indem das verwandte השיג erreichen heißt, so dürfte wohl הסיג גבול nur ein Sicheinverleiben des Nächstengebietes durch Weiterrücken der Grenzscheide bedeuten. Aus ספרי z. St. ist ersichtlich, daß dies Verbot von dem gewaltsamen oder heimlichen Verrücken der Nachbargrenze verstanden wird, welches ohnehin und überall schon unter dem Begriff גזלה oder גנבה verpönt wäre, wofür aber, wenn es in א"י geschieht, hier noch ein besonderes Verbot hinzutritt: באי עובר בשני לאוין. בח"ל אינו עובר אלא משום לאו א' בלבד. Schwierig bleibt dabei nur die Beifügung: אשר גבלו ראשנים. Soll hier nur einfach der Bodenraub oder Diebstahl verboten sein, so ist es ja völlig gleichgiltig, ob die Grenzteilung von Jahrhunderten oder von gestern datiert. Der Satz: אשר גבלו ראשנים בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ד' אלדיך נתן לך לרשתה scheint ohnehin auf die erste Bodenteilung hinzuweisen, die bei der Besitznahme des Landes stattgefunden. Erwägen wir, daß die Bodenverteilung nach Besitznahme des Landes nicht nur nach Stämmen, sondern sofort bis zum Einweis jedes Einzelnen in seinen Besitz vollzogen wurde und die nationale Besitznahme vom Lande nicht als vollendet zu betrachten und für die Jobelinstitution wirksam war, bis כל אחד ואחר מכיר את כרמו (siehe 3. B. M. S. 560 f.); erwägen wir ferner, daß jede Bodenveräußerung durch Verkauf oder Schenkung, ja, nach einer Auffassung sogar eine jede Erbteilung mit Eintritt des Jobeljahres rückgängig wurde, so dürfte wohl die Annahme nicht irrig sein, daß unter Herrschaft des Gesetzes im großen Ganzen die erste Grenzregulierung selbst der einzelnen Äcker dauernd zu bleiben hatte. Ein gewinnsüchtiges Verrücken einer Ackergrenze war daher im jüdischen Lande außer dem גזילה- oder גניבה-Verbrechen gegen den Nachbar zugleich eine Versündigung gegen die unter göttlicher Leitung geschehene Urteilung des Landes, eine Teilung, durch deren bleibenden Charakter dieser Teilung die göttliche Sanktion und dem ganzen Landesbesitz der Stempel eines Erblehns unter der Herrschaft Gottes, des einen einzigen wirklichen und wahrhaftigen Landeseigentümers, aufgedrückt war, ein Faktum, dessen Anerkenntnis ja der ganzen Schemita- und Jobelinstitution zu Grunde lag. Daher die wiederholte Hervorhebung des Begriffes נחלה: בנחלתך אשר תנחל וגו'. Du sollst es nie außer Augen verlieren, daß du das Land im Ganzen, wie jeder einzelne das ihm gewordene Teil, nur als נחלה, als von den Vorfahren mit Rechten, aber auch mit Pflichten „herabströmendes" Gut

15. לֹא־יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל־עָוֹן וּלְכָל־חַטָּאת בְּכָל־חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל־פִּי ו שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל־פִּי שְׁלֹשָׁה־עֵדִים יָקוּם דָּבָר׃

15. Es soll nicht das Zeugnis eines Einzelnen gegen einen Mann Bestand haben in Beziehung auf irgend ein Verbrechen und in Beziehung auf irgend ein Vergehen, in jeder Versündigung, die er begehen könnte; auf der Aussage zweier Zeugen oder auf der Aussage dreier Zeugen soll eine Klage Bestand haben.

---

besitzest. Hast dich nicht als יורש zu betrachten, der den Vorbesitzer aus seinem Eigentum verdrängt und seine Machtvollkommenheit in sich zu suchen sich veranlaßt sehen könnte. Wenn du יורש bist und die faktischen gegenwärtigen Besitzer verdrängst, so fließt dies ebenfalls nicht aus einer Machtvollkommenheit, die du aus dir selber hättest, es ist נתן לך לרשתה der ד׳ אלדיך. —

Im ספרי z. St. heißt es auch in der That ferner: מנין לעוקר תחומים של שבטים שעובר בלא העשה ת״ל לא תסיג. Es ist aber zweifelhaft, ob dies Zitat auf unser לא תסיג גבול עולם אשר עשו אבותיך oder auf תסיג גבול רעך וגו׳ (Prov. 22, 28) sich bezieht. Nach רמ״בן in Kommentar z. St. und auch nach Jalkut scheint ספרי wirklich unsere Stelle im Auge zu haben.

Ist unsere Auffassung keine irrige, so dürfte sich auch die Stellung dieses Gesetzes im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und, wie wir sehen werden, auch dem Nachfolgenden begreifen. Leben und Eigentum, das sind die beiden Hauptgüter, die unter den Schutz des vom Staate zu handhabenden göttlichen Rechts gestellt sein sollen und deren unantastbare Heiligkeit im Lande des Gottesgesetzes sofort bei der Besitznahme desselben, wir möchten sagen topographisch und dadurch dauernd proklamiert wurde. Die durchs Land hin verteilten Miklatstädte proklamierten die Gottheiligkeit des Lebens, die für immer bleibend gegebenen Ackergrenzen die Gottheiligkeit des Eigentums, beide: Leben und Eigentum bilden aber die beiden großen Gesetzesgebiete, דיני נפשות und דיני ממונות, die in erster Linie die Thätigkeit der Gerichtsbehörden, welche das eigentliche Objekt unseres ganzen Abschnittes ausmachen, in Anspruch nehmen, und zugleich diejenigen Rechtskategorien sind, auf welche zunächst sich die hier folgenden Bestimmungen über Zeugen beziehen.

V. 15. לא יקום וגו׳. In den beiden vorhergehenden Gesetzestiteln, ערי מקלט und הסגת גבול, waren Leben und Eigentum grundlegend als die beiden Hauptgüter des irdischen Hierseins hervorgehoben, deren Unantastbarkeit unter Garantie der staatlichen Gesetzesautoritäten gestellt ist, und die nur auf Grund eines Urteilspruches dieser Autoritäten angegriffen werden können. Die Unantastbarkeit des Lebens — im weiteren Sinne die ganze Leiblichkeit umfassend — und des Vermögens kann nur infolge gerichtlichen Strafurteils Einbuße erleiden, sowie Vermögen auch durch zivilrechtlichen Nachweis des unrechtlichen Besitzes oder der Rechtsverpflichtung zu Leistungen. Daraus gehen die beiden großen Gebiete des jüdischen Gerichtswesens hervor: דיני נפשות und דיני ממונות, jene, wo das Urteil auf Erleiden einer Lebens- oder Leibesstrafe, diese wo es auf Erleiden einer Vermögensstrafe oder Leistung einer Vermögensschuld ergeht. Objekt von beiden ist die verantwortliche Persönlichkeit eines Menschen in Beziehung auf die Gesetzmäßigkeit seiner Handlungen und die Rechtmäßigkeit seines Besitzstandes. Das Beweisverfahren, auf welchem ein jedes solches Urteil zu fußen hat, beruht auf Zeugenaussage, und von dieser ist in folgendem die Rede.

Es giebt noch ein Gebiet, für welches eine Zeugenaussage von Erfolg sein kann, es ist das Gebiet des איסור והיתר, des gesetzlich Zulässigen oder Unzulässigen, für welches eine Aussage über Beschaffenheit und Zustand von Objekten entscheidend sein kann. Von diesem Gebiete handelt die hier folgende Gesetzesbestimmung nicht zunächst, und werden wir dies nur im Anschluß daran zu besprechen haben.

Hier heißt es nun:

לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת באיש, gegen die Persönlichkeit eines Menschen, לכל עון ולכל חטאת, ihn für eine mit Absicht, עון, oder unabsichtlich, חטאת, begangene gesetzwidrige Handlung verantwortlich zu machen, לא יקום עד אחד, soll das Zeugnis eines Menschen keinen Bestand, d. i. keine Geltung haben, und zwar בכל חטא אשר יחטא, in Beziehung auf jede Versündigung, die er begehen könnte, also auch in Beziehung auf verweigerte Vermögensleistungen, deren Weigerung einer berechtigten Forderung gegenüber Versündigung wäre. Damit ist denn der Satz gegeben, daß keiner weder zu Lebens- oder Leibesstrafen, מיתה ומלקות, noch zu Vermögensstrafen, קנס, noch zu Vermögensleistungen infolge von גזלות וחבלות הוראות והלואות u. s. w., also überhaupt דיני נפשות ודיני ממונות im weitesten Sinne, auf Grund der Aussage eines Zeugen verurteilt werden könne, und daß auch die קרבן-Pflicht infolge einer בשוגג begangenen Gesetzwidrigkeit, חטאת, nicht auf der Aussage eines Zeugen zu beruhen habe (siehe ספרי. — ומה ראיתא נמי שם להעלות לכהונה ולהוריד מן הכהונה הא דלהעלות לכהונה נראה דתלי בפלוגתא בין הר"ן והרמ"בם דלהר"ן סגי בעד א' להאכילו תרומה דאורי' וע"כ צ"ל דלהעלות לכהונה בספרי אינו אלא אסמכתא (עי' ר"ן כתובו' כג'ב).

3. B. M. 4, 23 u. 28 (siehe daselbst) wird die חטאת-Pflicht infolge einer בשוגג begangenen Gesetzwidrigkeit an die Voraussetzung geknüpft, daß הודע אליו חטאתו. Indem hier die erlangte Kenntnis von dem begangenen Irrtum durch הודע אליו ausgedrückt ist, so ist damit ein Zweifaches gegeben. Einmal, daß nicht notwendig er selbst zu dieser Einsicht gekommen sein müsse, in welchem Falle es: או ידע geheißen hätte, andererseits, daß es auch nicht genüge, daß nur andere die Überzeugung hätten, sonst würde sich das Gesetz או הודע אליו ausgedrückt haben. הודע אליו statuiert den Fall, daß andere ihm die Thatsache bezeugen und er mindestens nicht widersprochen. Daher Jebamoth 89 b: או הודע אליו חטאתו ולא שיודיעוהו אחרים יכול אעפ"י שאינו מכחישו ת"ל עד אחד אומר אכלת חלב או הודע אליו מ"מ, und wird daraus gefolgert, daß auch והוא שותק חייב, daß auch die nicht widersprochene Aussage eines Zeugen ihn חטאת-pflichtig mache. Es unterliegt nun einer verschiedenen Auffassung, wie ein solches der Aussage eines einzelnen Zeugen gegenüber beachtetes Schweigen den Umständen nach aufzufassen sein müsse, ob schon das bloße Einräumen der Möglichkeit genüge, und ebenso die Entgegnung איני יודע ihn pflichtig mache, oder das Schweigen die Wahrscheinlichkeit רגלים לדבר zugeben müsse, איני יודע aber einem Zeugen gegenüber הכחשה gleich sei, oder endlich geradezu שתיקה כהודאה, sich das Schweigen als volles Zugeständnis begreifen lassen müsse. Nach תוספו' (Kidduschin 56 b) ד"ה אמר לו zeigt sich eben darin der hier offenbar selbst hinsichtlich der חטאת-Pflicht gegebene Unterschied zwischen עד אחד und שנים עדים, daß עד אחד nur durch Zugeständnis mindestens der Wahrscheinlichkeit (daselbst 66 b ד"ה רבא אמר), die Aussage zweier Zeugen jedoch selbst durch איני יודע oder höchstens die Möglichkeit zugebendes Schweigen die חטאת-Pflicht bringt. In der That dürfte auch die Aussage zweier Zeugen selbst ohne Zugeständnis das für חטאת geforderte או הודע אליו vollkommen herstellen, da überall das Zeugnis zweier eine der aus Selbstwahrnehmung geschöpften gleiche Gewißheit bewirkt, somit die Selbstwahrnehmung vertritt (siehe ב"מ 3 b zu ש"מ, מה אם ירצה בשם הרמב"ן והר"שבא).

Ob eine von dem Betreffenden widersprochene Aussage zweier in Beziehung auf die חטאת=Pflicht, שנים אומרים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי, selbst für den Widersprechenden eine חטאת=Pflicht bringen könne, hängt von Auffassung der Motive ab, aus welchen die חכמים (Kerithot 11 b) diesen Fall verneinen. Nach einer Auffassung (daselbst 12 a) wäre dies Motiv: משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, weil hinsichtlich der nur persönlich ihn berührenden durch קרבן zu befriedigenden Sühnebedürftigkeit jedem über sich selbst die höchste Glaubwürdigkeit zuzumessen ist. Nach dieser Motivierung gäbe es keinen Fall, in welchem zwei עדים einem Widersprechenden die חטאת=Pflicht bringen könnten. Es wären dann bei Widerspruch des Betreffenden zwei Zeugen für חטאת ebenso folgelos wie ein Zeuge, und — so weit wir sehen — fände dann unsere Stelle, die offenbar da einem Zeugen für חטאת die Wirkung abspricht, wo die Aussage zweier Zeugen wirksam wäre, ihre Erklärung nur bei שתיקה und איני יודע, wie wir dies bereits nach תוספו' bemerkt.

Nach einer anderen Auffassung (daselbst) räumte der Satz der חכמים:

שנים אומרים נטמאה, שנים אומרים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי פטור oder והוא אומר לא נטמאתי פטור nur dann dem widersprochenen Zeugnis zweier keine Folge ein, wenn der Widerspruch nicht notwendig ein absoluter ist, die Aussage nämlich wahr sein kann und doch nicht notwendig daraus die קרבן=Pflicht des Betreffenden folgt, der Widerspruch לא אכלתי z. B. die Deutung, מהרץ דבוריה, zuläßt: ich habe nicht חטאת=pflichtig gegessen, לא אכלתי שוגג אלא מזיד, ebenso לא נטמאתי, bei einer טומאה ישנה, einer nicht erst heute erlangt sein sollenden טומאה: ich bin nicht חטאת=pflichtig durch meine טומאה geworden, לא עמדתי בטומאתי אלא טבלתי, ich habe, bevor ich mit מקדש und קדשים in Berührung gekommen, durch טבילה und הערב שמש die טומאה beseitigt. Wo aber der Widerspruch ein absoluter ist, wie bei טומאה חדשה, bei erst jüngst erlangter, die Möglichkeit von טבילה und הערב שמש ausschließender טומאה, da gestehen auch die חכמים der von dem Betreffenden widersprochenen Aussage zweier Zeugen, wie überall so auch für die חטאת=Pflicht volle Wirkung zu und sind da im Einklange mit ר' מאיר's Deduktion: אם הביאו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל. Dieser Auffassung gemäß, die auch רמב"ם (הל' שגגות 11, 8) adoptiert, behielte unser Text die einfache Erklärung und spräche bei חטאת ebenso wie bei עון von dem Fall absoluten Widerspruchs dessen, gegen welchen das Zeugnis gerichtet ist. Während לכל עון ולכל חטאת dem Widerspruch gegenüber das Zeugnis zweier aufrecht bleibt, ist einem solchen Widerspruch gegenüber das Zeugnis eines Zeugen nichtig. עד אחד בהכחשה ולא כלום.

Diese, wie wir glauben, nicht zu umgehende Thatsache, daß nach unserem Texte notwendig auch in Beziehung auf חטאת ein Unterschied zwischen עד אחד und שנים עדים gegeben ist, dürfte, so weit wir sehen, von den Kommentatoren der betreffenden Verhandlungen nicht in ihren Konsequenzen völlig beachtet worden sein. So würde sich z. B. für רמב"ם, welcher הל' שגגות 3, 1 u. 2 keinen Unterschied zwischen עד א' und zwei Zeugen bei שתיקה statuiert, wohl die Notwendigkeit ergeben, einen solchen bei הכחשה nach dem Motiv מגו zuzulassen und ihm die Adoption des Motivs אדם נאמן על עצמו unmöglich machen, woraus sich, wie uns scheint, seine Sätze (daselbst 11, 8) hinlänglich erklären (vergl. כ"מ und ל"מ daselbst).

Wir haben aus diesen Verhandlungen nur die Kardinalpunkte hervorgehoben, so weit sie zur Erläuterung unseres Textes notwendig scheinen (siehe ausführlich Kerithot 11 b f.; B. M. 3 b; Jebamoth 87 b; Kiduschin 56 b; תוספו' und die Kommentare daselbst).

An diese gesetzliche Thatsache, daß unter Umständen selbst עד אחר ohne הכחשה für die חטאת=Pflicht wirksame Glaubwürdigkeit zuerkannt ist, lehnt sich die weitere, von

uns schon berührte Frage nach der Glaubwürdigkeit eines עד אחד באיסורין, der Aussage eines einzelnen, die sich nicht direkt auf verantwortliche Handlungen, sondern zunächst auf Beschaffenheit und Zustände beziehen. Wir verzeichnen auch hierüber einige Hauptgrundsätze. Allgemein עד א' נאמן באיסורין שמ, לא אתחזק אסורא, die Aussage eines einzelnen ist genügend über die Beschaffenheit eines Objektes, wo dieselbe zweifelhaft ist und nach keiner Seite hin eine Präsumtion vorwaltet, z. B. חתיכה ספק חלב ספק שומן. Selbst wo die איסור=Präsumtion vorwaltet, איתחזק איסורא, ist der einzelne נאמן, wenn בידו לתקנו, wenn es in seiner Macht und seiner Befugnis gelegen, den היתר=Zustand herbeizuführen, z. B. hinsichtlich einer בהמה durch שחיטה, einer טבל=Frucht durch תרומה=Ausscheidung. Ebenso ist über ihm eigene oder anvertraute Objekte der einzelne, selbst wenn die היתר=Präsumtion vorwaltet, נאמן zu erklären, daß ihr היתר=Zustand eine Änderung erlitten, z. B. טהרות, daß sie טמא, Wein, daß er נסך geworden ꝛc. Bei anvertrauten Gütern nach der Zurückgabe jedoch nur, wenn er sofort bei erster Gelegenheit dies erklärt. Wie oben in Beziehung auf die חטאת=Pflicht, so gilt auch für das Einzelzeugnis im איסור=Gebiete der Satz, daß ein von dem Eigentümer schweigend hingenommenes Einzelzeugnis Geltung hat, wenn das Schweigen den Umständen nach die Wahrscheinlichkeit, רגלים לדבר, nach anderer Auffassung selbst, wenn es blos die Möglichkeit איני יודע, einräumt. (Jebamoth 88 a; Kiduschin 56 b; Gittin 54 b ראש daselbst. Alle diese Sätze unterliegen für die Anwendung noch näherer Ausführung (siehe Jore Dea 127, ש"ך daselbst).

Wir fügen noch den einen folgereichen Satz bei: ward einmal durch ein lediglich auf Beschaffenheit und Zustand eines Objekts gerichtetes Einzelzeugnis in erfolgreicher Weise die Beschaffenheit oder der Zustand eines solchen Objektes mit gesetzlicher Geltung, wenngleich nur durch ein Einzelzeugnis, festgestellt, so würde derjenige, der sodann in Beziehung auf dieses Objekt der gesetzlichen Feststellung entgegenhandelt, auf Grund zweier Zeugen wegen dieser gesetzwidrigen Handlung zur Verantwortung gezogen werden können, obgleich der gesetzwidrige Charakter der Handlung im letzten Grunde auf einem Einzelzeugnis beruht; siehe סנהדרין רמב"ם חל' 16, 6.

Die auch durch andere gesetzlichen Thatsachen (siehe Raschi Chulin 10 b, תוספו' Gittin 2 b) feststehende Norm der Zulässigkeit des Einzelzeugnisses im איסור והיתר=Gebiete dürfte auch in der Fassung unseres Textes implizite liegen. Es heißt nicht absolut לא יקום עד אחד, sondern באיש, gegen eine für ihre Handlungen verantwortlich zu machende Persönlichkeit ist ein Einzelzeugnis nicht zulässig, wohl aber, wo es zunächst nur um sachliche Feststellung objektiver Beschaffenheiten und Zustände sich handelt, und auch die bedingte Beschränkung dieser Zulässigkeit auf Fälle, in welchen nicht איתחזק איסורא, dürfte nicht minder im Sinne unseres Textes liegen. Auch das Zeugnis gegen eine im allgemeinen oder dem berechtigten besonderen Bewußtsein vorhandene Präsumtion, ist ein Zeugnis באיש, ein Zeugnis gegen die Persönlichkeit, wenn nicht in ihrer Verantwortlichkeit für ihre Handlungen, so doch in ihrer der Welt um sich bewußten Intelligenz, und sowohl unserem Handeln als unserem Wissen entgegenzutreten, bedarf es des Zeugnisses zweier. Dagegen bescheidet sich unser Wissen von selbst in Beziehung auf Objekte im Besitze anderer oder solcher, in deren Macht eine Änderung der von uns vorauszusetzenden Zustände liegt, und jeder ist נאמן על שלו und über jedes Objekt שבידו לתקנו. —

Aus der die Unzulässigkeit des Einzelzeugnisses beschränkenden Beifügung: לכל עון ולכל חטאת fließt nach (Schebuoth 40 a) der Kanon: לכל עון ולכל חטאת אינו קם אבל קם הוא לשבועה כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון עד אחד מחייבו שבועה, daß auch im zivilrechtlichen Gebiete hinsichtlich der Rechtmäßigkeit seines Besitzstandes dem Einzelzeugnis zwar nicht die Kraft zur Verurteilung des Verklagten, jedoch die Kraft zur

Eidespflicht desselben beizumessen ist, so daß überall — mit Ausschluß der Vermögensstrafe, קנס — wo das Zeugnis zweier ihn zu Vermögensleistung verurteilen würde, das Einzelzeugnis ihm den gerichtlichen Eid auferlegt, und zwar nach der als Halacha rezipierten Ansicht des ר״ח selbst da, wo die Klage lediglich auf der Aussage des Einzelzeugen beruht, indem dem Kläger selbst das positive Bewußtsein der Forderung fehlt, כגון שאמר לו עד אחד אמר לי שנטלת משלי מנה והלה כופר והביא את העד, wo der Kläger nicht mit einer טענת ברי, sondern mit einer טענת שמא auftritt (ר״ש zu Schebuoth I, 5 und Ch. M. 75, 23).

Wir haben hier den bemerkenswerten Fall, daß im Gegensatz zur sonstigen Norm das Einzelzeugnis im zivilrechtlichem Gebiete eine Geltung hat, die ihm im איסור והיתר-Gebiete entgehen würde. Während באיסורין ein widersprochenes Einzelzeugnis folgelos ist, עד אחד בהכחשה ולא כלום, bringt בדיני ממונות ein solches den Verklagten zur שבועה. Es folgt dies wohl aus der Schwere der Verantwortlichkeit eines jeden für die Rechtmäßigkeit seines Besitzstandes und aus der Bedeutung des gerichtlichen Eides, שבועת הדיינים, mit welchem ein jeder vor Gericht seinen unvollkommen angegriffenen Besitzstand nur durch Unterstellung desselben samt seiner ganzen Persönlichkeit im Eide unter Gottes Einschreiten zu schützen vermag. Ein Begriff, der sofort auch das Motiv einsehen lassen dürfte, weshalb bei einer Klage auf קנס kein solcher gerichtlicher Eid eintritt. Da קנס, Vermögenspön, nur erst infolge gerichtlichen Urteils Schuld wird, liegt in einer Klage auf Pön nicht die Behauptung eines unrechtlichen Besitzstandes des Verklagten. Wir haben diese שבועת עד אחד bereits 2. B. M. S. 272 f. im Zusammenhange mit שבועת שומרין und מורה במקצת betrachtet (siehe daselbst).

על פי שנים וגו׳ (siehe zu Kap. 17, 6). Was dort nur für דיני נפשות ausgesprochen ist, ist hier allgemein und auch für דיני ממונות wiederholt.

Gittin 71 a wird an dem Ausspruche: על פי שנים עדים die Bestimmung gelehrt: מפיהם ולא מפי כתבם, daß Zeugen nur mündlich, nicht aber schriftlich ihr Zeugnis abzulegen haben, und daher ein Stummer zum Zeugnis unfähig sei. Über die Tragweite dieses Satzes sind die Ansichten verschieden. Nach Raschi und רמב״ם wäre überhaupt kein schriftliches Zeugnis vor Gericht giltig. Nach ר״ח jedoch nur solcher, die, wie Stumme und Verstorbene, nicht auch eventuell mündlich über die Sache vernommen werden können. Vollsinnige hingegen, so lange sie am Leben sind, können nötigenfalls ihr Zeugnis auch schriftlich dem Gerichte zugehen lassen. Zu unterscheiden davon ist שטר, eine Schuld-, Verkaufs- oder Schenkungsurkunde. Obgleich dieselben in Form einer Zeugenaussage aufgenommen sind, so haben sie doch volle, einer mündlichen Vernehmung gleiche gerichtliche Geltung. עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בב״ד (Gittin 3 b). Solche שטרות sind nämlich keine selbständige Aussage der Zeugen, sondern eine im Auftrage der Beteiligten geschehene, somit von diesen von vornherein für sich und gegen sich anerkannte Bekundung. Sie sind wesentlich nicht sowohl כתבם eine schriftliche Bekundung der Zeugen, sondern eine schriftliche Bekundung der Parteien, in deren Auftrag die Schrift verfaßt wurde (siehe Gittin 71 a, Kethuboth 20 a, הוספו׳ daselbst und Jebamoth 31 b). Nach רמב״ם (הל׳ עדות 3, 4) wäre jedoch die Zulässigkeit schriftlicher Urkunden vor Gericht überhaupt nur eine von den חכמים im Interesse des Verkehrsleben getroffene Einrichtung, eine Auffassung, gegen welche sich רמ״בן zu ספר המצות שורש ב׳ mit Entschiedenheit ausspricht (siehe ח״מ zu ש״ך 28, 12).

Kethubot 20 a wird aus der Regel: מפיהם ולא מפי כתבם auch noch die Konsequenz gezogen, daß ein Zeuge vor Gericht nur das als Zeugnis aussagen darf, was ihm im Momente der Vernehmung noch im lebendigen Bewußtsein, מפיהם, ist, nicht aber, dessen Bewußtsein für ihn nur auf bei ihm befindlichen schriftlichen Notizen, מפי

16. כִּי־יָקוּם עֵד־חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה׃

16. Wenn ein gewaltthätiges Zeugenpaar wider einen Mann auftritt, von Grund aus Nichtiges wider ihn auszusagen,

17. וְעָמְדוּ שְׁנֵי־הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי יְהוָה לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם׃

17. so sollen die zwei Männer, die diesen Einspruch vor Gott erheben, vor den Priestern und Richtern, die in jenen Tagen sein werden, stehen.

כהבם, beruht, es sei denn, daß er infolge dieser Notizen sich des thatsächlichen Vorgangs selber wiederum in der Erinnerung bewußt geworden (siehe daselbst).

יקום דבר (vergl. בעל דברים 2. B. M. 24, 14; — siehe daselbst).

V. 16. כי יקום וגו׳. Nachdem im vorigen Verse dem Einzelzeugnis jede Kraft zu einer persönlichen Klage abgesprochen ist, kann das hier folgende Problem nur von einem auf der Aussage zweier beruhenden Zeugnis reden, wie denn überhaupt nach Sota 2 b unter עד, wo nicht wie V. 15 אחד beigefügt ist, immer ein Zeugenpaar verstanden ist. ממשמע שנאמר לא יקום עד באיש אינו יודע שהוא אחד מה ת״ל אחד זה בנה אב כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד עד ist aber, wie Raschi dort erläutert, לשון עדות, es ist nicht sowohl: Zeuge, als Zeugnis, das rechtsbeständig nur auf Aussage zweier beruhen kann. Die Singularform, in welcher das Zeugenpaar im Texte des Gesetzes erscheint, vindiziert ihm eben die völlige sich gegenseitig bedingende Einheit also, daß die Verantwortungsschwere, welche hier für das zeugenschaftliche Verbrechen ausgesprochen wird, nur dann zur Verwirklichung kommt, wenn beide Zeugen des Verbrechens überführt sind, אין העדים זוממין נהרגין עד שיזומו שניהם וכו׳ (Makoth 5 b und Raschi daselbst).

עד חמס ist ein Zeuge, der die ihm eingeräumte Rechtsfähigkeit zur Zeugnisaussage zur Ausübung einer Gewaltthat an dem Nächsten mißbraucht.

סרה, לענות בו סרה: etwas, dem die allererste Voraussetzung zur Wahrheit fehlt, was durch und durch außerhalb der Wirklichkeit steht, „faul“ ist, von סור oder סרה (siehe zu Kap. 13, 6). Die allererste Voraussetzung einer Zeugenaussage ist: die Anwesenheit der Zeugen am Orte und in der Zeit der behaupteten Wahrnehmung. Ohne die persönliche Anwesenheit am Orte und in der Zeit des zu bezeugenden Vorganges kann niemand Zeuge eines solchen Vorgangs sein. Wer dennoch als Zeuge davon aussagt, dessen Zeugnis ist: סרה, es hat ganz und gar keine Statt, es fehlt ihm die allererste Voraussetzung, הסרה גופה של עדות, das Faktum mag an sich wahr oder unwahr sein, er ist, wie es V. 18 heißt, עד שקר העד, er ist ein erlogener Zeuge, שקר ענה: nicht seine Aussage, sein Aussagen ist Lüge, er kann nichts darüber aussagen, weil er nicht gegenwärtig war. Daher: אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו את עצמן, das Zeugenverbrechen, von dem hier die Rede ist, bezieht sich nicht auf das bezeugte Faktum, sondern auf die Persönlichkeit der es Bezeugenden, denen die Anwesenheit abgesprochen wird. מנה״מ אמר ר׳ אדא דאמר קרא והנה עד שקר העד שקר ענה עד שתשקר גופה של עדות דבי ר׳ ישמעאל תנא לענות בו סרה עד שתסרה גופה של עדות (Makoth 5 a).

V. 17. ועמדו שני האנשים וגו׳. Daß Zeugen vor Gericht als עדי חמס dastehen sollen, kann nach dem V. 16 gegebenen Grundsatz nur durch zwei gegen sie aussagende Zeugen konstatiert werden. Das Problem (V. 16) כי יקום עד חמס וגו׳ setzt somit stillschweigend das Auftreten zweier sie des עדות סרה zeihenden Zeugen voraus. Daher שני

האנשים, die zwei im vorigen Verse vorausgesetzten Zeugen. Ihr Zeugnis wird umschrieben: אשר להם הריב לפני ד', die Männer, deren ist הריב: die Gegensprache gegen die als Ankläger eines andern aufgetretenen Zeugen, d. i. die gegen die anklagenden Zeugen mit der Gegensprache: עמנו הייתם auftreten, d. h. in der Zeit und Stunde, in welcher nach eurer Aussage der von euch bezeugte Vorgang sich ereignet haben soll, waret ihr fern von dem Orte dieses Vorgangs bei uns, so daß ihr von dem Vorgange gar keine Wahrnehmung haben konntet und somit zu keinerlei Aussage darüber berechtigt seid. Man sieht, eine solche Gegenbehauptung läßt die sachliche Wahrheit oder Unwahrheit des Inhalts der Anklage völlig unberührt, bestreitet nur die Berechtigung der Zeugen zur Aussage, indem sie deren Abwesenheit vom Orte des behaupteten Vorganges bezeugt.

לפני ד', die das ועמדו näher bestimmende Ortsbezeichnung giebt erst das folgende לפני הכהנים וגו'. Das לפני ד' erscheint vielmehr als nähere Bestimmung des: אשר להם הריב und dürfte dann in sehr wesentlicher Weise die hier in Frage stehende Zeugenfunktion beleuchten.

Das jüdische Recht kennt nur ein einziges richterliches Beweismittel: die Zeugenaussage. Indem das Gesetz sein: על פי שני עדים יקום דבר aussprach, hat es das ganze Lebensglück, Ehre, Leben, Vermögen einzelner und vieler der übereinstimmenden Aussage je zweier unbescholtener unbeteiligter Männer überantwortet. Es ist offenbar, daß die Garantie eines solchen Gerichtsverfahrens und der von ihm geregelten Gesellschaft in der Gewissenhaftigkeit liegt, die von jedem bis zum Erweise des Gegenteils vorausgesetzt wird, eine Garantie, die aber selbst wieder ihre Bürgschaft nur in der Thatsache und dem davon verbreiteten Bewußtsein findet, daß לפני ד', daß der ganze Menschenverkehr, sowie die Handhabung der von Gott zu dessen Gestaltung und Regelung gegebenen Normen und Institutionen unter Gottes richtender und waltender Gegenwart sich vollzieht. Diese Thatsache und die stillschweigende Berufung auf dieselbe tritt wohl nirgends bedeutsamer hervor, als bei einer Zeugenaussage. Wenn etwas, so wurzelt eine solche mit ihrer letzten Kraft in dem Bewußtsein, daß sie לפני ד' geschieht. Dem menschlichen Auge und dem menschlichen Urteil entzieht sie sich in letztem Grunde. Schließt doch ein jedes Zeugnis, wie objektiv auch sein Inhalt gehalten sein möge, notwendig eine subjektive Aussage, ein Zeugnis über sich selbst, das Zeugnis nämlich über die von dem Zeugen selbst geschehene Gegenwart und Wahrnehmung ein. Eine von sich selbst zeugende Aussage, die in allen anderen Beziehungen — (außer dem vermögensrechtlichen Zugeständnis) — weder für noch gegen den Aussagenden eine gerichtliche Folge hat, auf welcher gleichwohl ein jedes עדות, diese Basis des ganzen Gerichtsverfahrens, beruht. Jedem Zeugen schenkt das Gesetz die rechtliche Befugnis und den rechtskräftigen Glauben, von sich auszusagen, daß er gegenwärtig gewesen und wahrgenommen habe, was den Inhalt seines Zeugnisses bildet. Damit stellt aber das Gesetz einen jeden Zeugen לפני ד', der allein Herz und Nieren prüft und Gedanken und Worte auf der Wage seiner Gerechtigkeit und Wahrheit wägt. Vielleicht kennt darum das jüdische Recht keinen Zeugeneid im Sinne unserer heutigen Gerichtsbarkeit. Ihre Zeugenaussage ist an sich eine Berufung auf Gott, dessen Gegenwart und Waltung sich der Zeuge mit seinem Worte unterstellt.

Das Auftreten der Zeugen wird hier ריב genannt, weil sie den anklagenden Zeugen selbst mit einer Anklage entgegentreten. Die beiden Zeugenpaare bilden einen Prozeß für sich, stehen sich mit ihrer Rede und Gegenrede wie zwei Parteien, wie Kläger und Verklagter, תובע und נתבע, gegenüber. Daraus dürfte es sich erklären, daß, obgleich hier zunächst nur von Zeugen, עדים, die Rede ist, doch (Schebuoth 30 a) aus dem ועמדו unseres Textes ebenso für Parteien, בעלי דינין, wie für עדים, als Regel

18. וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד־שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְּאָחִיו׃

19. וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבָעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ׃

18. Und forschen dann die Richter sorgfältig und es zeigt sich, daß das Zeugenpaar ein erlogenes Zeugenpaar ist, in Erlogenheit hat es wider seinen Bruder ausgesagt:

19. so lasset ihr ihm geschehen, wie es geplant hatte, seinem Bruder geschehen zu lassen; und du schaffest das Schlechte fort aus deiner Mitte,

---

verstanden wird, daß sie stehend vor Gericht zu vernehmen seien. Durch אשר להם הריב werden nämlich die sich einander gegenüber stehenden Zeugenpaare als בעלי דינין, als vor Gericht stehende Parteien begriffen, und gilt implizite auch für den Parteienprozeß, was hier für den Zeugenprozeß ausgesprochen ist.

לפני וגו' אשר יהיו וגו': mit ihrer Aussage, zu welcher sie sich „vor Gott" verpflichtet fühlen, haben die Zeugen vor die Gerichte hinzutreten, die in ihren Zeiten sein werden (siehe Kap. 17, 9). Welchen höheren oder geringeren Grad geistiger Größe die Gerichte auch haben mögen, sind sie die rechtschaffensten und besten ihrer Zeit, so steht der Zeuge vor ihrem Tribunal vor Gott, und hat vor ihnen seiner Verpflichtung vor Gott zu genügen.

הכהנים והשפטים (siehe daselbst). Diese häufige Verbindung der Priester mit den Gerichtskollegien dürfte die Wahrheit vergegenwärtigen, daß das jüdische Rechtsgebiet nicht zwei Wege kenne, einen Weg der Gnade, dessen Hüter etwa die Priester wären, und einen Weg des Rechts, dessen die Richter zu warten hätten. Beide, die Priester des Heiligtums und die Richter der Gerichtstribunale, dienen nur einer und derselben Wahrheit göttlicher Gerechtigkeit, und die Gnadensühne, welche der Priester am Altare den Verirrungen vermittelt, ist nicht minder göttliche Gerechtigkeit, als das Recht Sühne ist, welches der Richter an den Verbrechern zum Vollzuge bringt. Beides ist die eine Wahrheit, welche Gott an seinen Menschen ihrem Verhalten entsprechend verwirklichen läßt und mit nichten den Händen seiner Diener die Befugnis eingeräumt hat, nach subjektivem Ermessen statt des einen Weges den anderen zu betreten.

V. 18. ודרשו השפטים, und finden nun nach sorgfältiger Erforschung des zweiten Zeugenpaares (siehe Kap. 17, 4 und 13, 15) die Richter, והנה, daß durch die Aussage des zweiten Zeugenpaares es „dargethan" ist, daß עד שקר העד וגו', daß das erste anklagende Zeugenpaar mit einem erlogenen Zeugnis vor Gericht gekommen, indem sein ganzes „Aussagen" gegen den Nächsten erlogen war, da beide, nach Aussage der zweiten Zeugen, zu der Zeit, in welcher sie den Angeklagten des Begehens eines Verbrechens oder des Eingehens einer Schuldverbindlichkeit bezichtigen, sich bei ihnen, dem zweiten Zeugenpaar, in einer solchen Entfernung von dem Angeklagten befunden haben — עמנו הייתם — daß sie unmöglich von dessem Vorgehen irgend eine Wahrnehmung haben konnten, die sie zu einem Aussagen über ihn befähigt:

V. 19. ועשיתם לו וגו', so habt ihr — die nationale Gesamtheit als Vollzieher von Gottes Rechtsbestimmungen — an dem erlogenen Zeugenpaar das zu vollbringen, was seine stillgeplante Absicht war, an seinem Bruder vollbringen zu lassen. Wir haben bereits zu V. 17 angedeutet, wie eine jede Zeugenaussage, stillschweigend, einem Eide ähnlich, eine Berufung auf Gott namentlich hinsichtlich dessen einschließt, was der Zeuge über sich, seine Gegenwart und Wahrnehmung, aussagt; wie er damit sich, seine Person

und seine Güter, einem Eide ähnlich, der göttlichen Strafgerechtigkeit unterstellt, wenn der Zeugencharakter, in welchem er gegen einen anderen auftritt, ein erlogener ist. Einen Akt dieser göttlichen Strafgerechtigkeit läßt Gott hier durch seine menschlichen Gerichte vollziehen und läßt einen jeden Zeugen gerade so viel an seinem Leibe oder seinem Vermögen büßen, als er durch erlogene Zeugenberechtigung seinen Nächsten hat an Leib oder Vermögen büßen lassen wollen. Infolge dieser Bestimmung kann kein Zeuge vor Gericht mit einem auf Lebens- oder Leibesstrafe oder Vermögensleistung מיתה, מלקות oder ממון lautenden Zeugnis gegen einen andern auftreten, ohne für seine Berechtigung zu solchem Zeugnis sein eigenes Leben, seinen eigenen Leib, sein eigenes Vermögen zur eventuellen Einbuße einzusetzen, und ein jedes auf Lebens-, Leibes-, Vermögensstrafe oder Vermögensleistung gerichtete Zeugnis, das aus vorwaltenden Rechtsgründen — z. B. mangelhafte Zeit- und Ortsangabe, die einen Alibigegenbeweis unmöglich macht, oder körperliche Mängel, טריפה, des Angeklagten oder der Zeugen, die die Ausführung des כאשר זמם nicht zulassen — ein jedes auf Lebens-, Leibes-, Vermögensstrafe oder Vermögensleistung gerichtete Zeugnis, das aus vorwaltenden Rechtsgründen nicht unter der Gefahr einer solchen eventuell auf den Zeugen zurückfallenden Leibes- oder Vermögensbuße abgelegt wird, ist unkräftig vor Gericht. כל עדות שאי אתה יכול להזימה לא הויא עדות (Sanhedrin 78 a und Baba Kama 75 b). Ein solcher des Alibi, d. i. der Abwesenheit vom Orte des Vorgangs überführter Zeuge heißt עד זומם, die Überführung: הזמה.

Es stellt aber das Gesetz nur Leib und Leben und Vermögen durch solche auf Leib und Leben oder Vermögen des Zeugen zurückfallende הזמה gegen den Angriff erlogener Zeugnisaussagen sicher (siehe zu V. 21); es tritt daher das ועשיתם לו כאשר זמם nur bei einem auf מיתה, מלקות oder ממון gerichteten Zeugnis ein; aber wobei das Zeugnis auf andere Rechtsnachteile gerichtet ist, die ihrer persönlichen Natur und Folge wegen nicht auf die Person des Zeugen zurückzubringen sind und die Anwendung des מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, שהוא חייב לגלות, da tritt nach 5. B. M. 25, 1 u. 2 מלקות-Strafe ein. אין אומרים יעשה זה בן גרושה או חלוצה תחתיו יגלה זה תחתיו אלא לוקה ארבעים, und so auch, wo auf מכירה בעבד wegen Diebstahl, auf כופר wegen Menschentötung durch sein Tier zu erkennen gewesen wäre (Mackoth 2 a u. b).

Kommt infolge der הזמה an Zeugen מיתה oder מלקות zum Vollzuge, so ist dieselbe an jedem Zeugen zu vollziehen, ממון, Geldesleistung haben sie jedoch gemeinschaftlich zu tragen, משלשין בממון ואין משלשין במכות (Mackoth 5 a).

Mackoth 5 b wird nun die Halacha gelehrt: אין עדים זוממין נהרגין עד שיגמור הדין und ist damit ein zwiefaches gegeben, einmal: daß die עדים זוממין nur dann der auf sie zurückfallenden Strafe unterliegen, wenn auf Grund ihrer Aussage bereits das Urteil über den Angeklagten gesprochen war, als sie die הזמה traf, nicht aber, wenn sie der erlogenen Aussage überführt worden, bevor ihre Aussage in Verurteilung des Angeklagten ihr Ziel erreicht hatte. Es heißt im folgenden Verse: נפש בנפש u. s. w., die נפש des Angeklagten muß ihm daher bereits abgesprochen sein, wenn ihr נפש statt der seinigen betroffen werden soll. Ihr Verbrechen ist erst mit der Verurteilung vollendet. Sodann aber: daß das Urteil nur erst gefällt, nicht aber bereits vollzogen gewesen sein darf, als sie die הזמה traf. War das Urteil bereits auf Grund ihrer Aussage vollzogen, als die עדי ההזמה gegen sie auftraten, so gehen sie vom Gerichte frei aus. Unser Text sagt: כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים „wie er geplant hatte, seinem Bruder zu thun, sein Bruder ist also noch da," hat noch nichts erlitten, es war nur זמם לעשות, nicht: עשה. Daher der Satz: לא הרגו נהרגין אין נהרגין, und obgleich der Schluß vom Geringeren auf das Schwerere, קל וחומר, ergeben würde, daß, wenn schon nach bloßer Verurteilung des Angeklagten sie die Strafe trifft, es sich von

selbst verstände, daß sie nach bereits vollzogenem Urteil die Strafe zu leiden hätten, so steht der Anwendung dieses Schlusses der bereits zu 3. B. M. 20, 17 bemerkte Kanon entgegen, daß אין עונשין מן הדין, daß im kriminalrechtlichen Gebiete keine Strafe auf eine bloße Schlußfolgerung sich basiren dürfe.

Diese Thatsache, daß auch bei der dem erlogenen Zeugnis durch das Gesetz bestimmten Strafe über den Wortlaut des Textes nicht hinausgegangen und der, wie man meinen dürfte, sich von selbst verstehenden Schlußfolgerung keine Anwendung gegeben werden darf, daß hier bei dem Zeugenverbrechen das אין עונשין מן הדין in so eklatanter Weise hervortritt und den erlogenen Zeugen, dessen Lügenaussage bereits den Tod des Angeklagten herbeigeführt, von der Schwelle des menschlichen Tribunals ab- und der Gottesgerechtigkeit überweist, die ja auch über den Meineidigen ihr: כי לא ינקה ד' ausgesprochen: diese Thatsache dürfte eben für die ganze Institution des Zeugnisses, auf welcher ja die ganze Gerichtsbarkeit ruht, von höchster Bedeutsamkeit sein.

Laut verkündet diese Thatsache, daß das Gesetz ein den menschlichen Tribunalen gegebenes, seine Tragweite keine nach menschlichem Ermessen auszudehnende sei, daß über das Gesetz und seine Handhabung hinaus Gott stehe, der mit dem Gesetze und dessen Handhabung dem menschlichen Gerichte nur einen Teil seines Gerichtes übertragen, und nur als seine Delegierten und, so weit die Delegation reicht, die Gerichte des Rechts zu walten haben, daß aber da, wo Macht und Befugnis des Menschengerichts endet, die Selbstwaltung der Gottesgerechtigkeit beginnt, somit Richter und Zeugen לפני ד', wie es in unserem Texte heißt, vor Gott stehen, der allein Bedingung und Urborn des Gewissens ist, des Gewissens, welches den Granitboden bildet, auf welchem der ganze menschengesellschaftliche Rechtsstaat ruht. Wenn aber das Gewissen aufgehört hat, Gottes Stimme zu sein — was ist es dann noch?

Diese Beschränkung: כאשר זמם לעשות ולא כאשר עשה bezieht רמב"ם (הל' עדות 20, 2) nur auf מיתה, nicht aber auf מלקות und ממון, für welche Ansicht der Nachweis fehlt. Daß aber diese Beschränkung nicht auf ממון Anwendung finde und bei Verurteilungen zu Vermögensleistungen auch nach vollzogenem Urteil noch הזמה eintreten könne, dafür spricht auch תוספו' B. K. 4 a ד"ה ועדים und zwar aus doppeltem Grunde: weil eine vollzogene Vermögensleistung ja wieder rückgängig gemacht werden könne, אפשר בחזרה, und weil auch der Kanon אין עונשין מן הדין überhaupt wohl nicht für ממון Geltung haben dürfte (vergl. תוספו' daselbst 2 a ד"ה ולא זה).

Sanhedrin 27 a wird עד זומם als eine Anomalie, חדוש, begriffen, und daraus nach einer übrigens nicht als Halacha rezipierten Ansicht gefolgert, daß עד זומם nicht wie ein eines sonstigen Verbrechens überführter Zeuge למפרע הוא נפסל rückwirkend bis zu dem Momente des begangenen Verbrechens also die Glaubwürdigkeit verliert, daß alle seitdem von ihm abgelegten Zeugnisse ihre rechtliche Geltung verloren haben, sondern nur מכאן ולהבא הוא נפסל, er nur von dem Momente der Überführung, הזמה, und ferner zum Zeugen untauglich geworden, alle bis dahin von ihm ausgesagten Zeugnisse, selbstverständlich mit Ausnahme dessen, auf welches sich die הזמה bezieht, jedoch in voller Geltung bleiben. Als Anomalie, חדוש, sei nämlich deren Anwendung möglichst zu beschränken, אין לך בו אלא משעת חדושו ואילך. Diese Anomalie wird darin gefunden: מאי חויה דסמכת אהני סמוך אהני. Wenn nämlich sonst zwei Zeugenpaare einander widersprechen, שני כתי עדים המכחישין זה את זה, so heben sie sich gegenseitig auf und der von ihnen bezeugte Fall bleibt rechtlich im status quo, אוקי תרי להדי תרי, ואוקי מלתא אחזקתה (nur מדרבנן wird die bisherige Präsumtion als erschüttert betrachtet und als ספיקא, als Zweifel behandelt — Jebamoth 31 a u. b); in wie weit jedes der beiden in einem Rechtsfall sich widersprechenden Zeugenpaare noch in einem anderen Rechtsfalle als vollgiltige Zeugen auftreten könnte, ist (Baba Bathra 31 b)

kontrovers. Nach der einen Ansicht wäre auch für andere Fälle die Präsumtion ihrer Glaubwürdigkeit erschüttert, בהדי סהדי שקרא למה לי. Nach der anderen als Halacha rezipierten aber bleibt die Präsumtion ihrer Glaubwürdigkeit für andere Rechtsfälle aufrecht: זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה. Jedenfalls aber wird bei sonst sich widersprechenden Zeugenpaaren dem einen kein größerer Glaube als dem anderen beigemessen, hier aber bei עדים זוממין, werden die Zeugen des ersten Zeugenpaars durch die Aussage des zweiten, das sie durch sein עמנו הייתם eines Alibi bezichtigt, völlig vernichtet und straffällig, daher die Frage: מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני. Und in der That, wie uns scheint, dürfte das Motiv, aus welchem טור Ch. M. 38 im Gegensatz zur הכחשה die volle Glaubwürdigkeit der עדים המזימים und die völlige Hinfälligkeit der עדים המזומים erklärt, nicht wohl hinreichend erscheinen, um die Anomalie zu beseitigen. Es wird nämlich darauf hingewiesen, daß in der הכחשה sich zwei Zeugenpaare in Bezug auf einen objektiven Thatbestand widersprechen, אלו אומרין פלוני, לוה מפלוני ואלו אומרין לא לוה, hinsichtlich dessen naturgemäß dem einen Zeugenpaar nicht mehr Glaubwürdigkeit als dem andern zukommt. Bei der הזמה hingegen beziehe sich die Aussage des zweiten Zeugenpaars lediglich auf die Persönlichkeit der ersten Zeugen, von denen sie behaupten, sie seien zur Zeit und Stunde des von ihnen behaupteten Vorgangs bei ihnen, dem zweiten Zeugenpaare, fern von dem Orte dieses von ihnen behaupteten Vorganges gewesen, עמנו הייתם, so, daß sie von dem, was etwa der Angeklagte in der Zeit gethan, durchaus keine Selbstwahrnehmung haben konnten. Dieser rein persönlichen Aussage der zweiten Zeugen gegenüber, sei den ersten Zeugen: „wir waren nicht bei euch, wir waren bei dem Angeklagten", eben so wenig zu glauben, wie ihnen in keinem Falle zweien Zeugen gegenüber, die sie irgend einer sonstigen Handlung bezichtigen, mit der Einrede: „wir haben es nicht gethan", zu glauben wäre, da ja keiner über sich selbst ein rechtsgiltiges Zeugnis aussagen kann: מפני זה האחרונים נאמנין כיון שמעידין על גופן של עדים והוי כאלו העידו עליהן שהרגו הנפש או שחללו שבת והן אינן נאמנין על עצמן לומר לא עשינו כך וכך.

Irren wir nicht, so dürfte man dieser Motivierung entgegenhalten, daß, obgleich sonst keiner נאמן על עצמו ist, und keiner über sich selbst etwas bezeugen könne, was er gethan oder nicht gethan, doch gerade hinsichtlich der Thatsache: der Anwesenheit bei einem Vorgange, um die es sich hier zwischen den מזימין und den מזומין handelt, das Gesetz einen jeden als Zeuge Auftretenden zur glaubwürdigen Aussage über sich selbst ermächtigt hat. Eine Ermächtigung, ohne welche ja überhaupt keine Zeugenaussage möglich wäre. Jeder Zeuge — wie wir dies bereits oben bemerkt — sagt in allererster Linie über sich selber aus: ich war zu der Zeit an dem Orte und habe wahrgenommen ꝛc. ꝛc. Auch das עדות המזימין beruht zuerst auf einer solchen Aussage über sich selbst: wir waren zu der Zeit an einem von dem Vorgange entfernten Orte und haben wahrgenommen, daß die anklagenden Zeugen bei uns waren. Hat aber das Gesetz jedes Zeugenpaar zur Selbstbezeugung seiner Anwesenheit nach Ort und Zeit von vornherein ermächtigt, so dürfte immerhin לענין הזמה die Frage: מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני aufrecht und עד זומם למפרע bleiben, weshalb auch רמב"ם (הל' עדות 18, 3), obgleich עד זומם חדוש als Halacha rezipiert ist, gleichwohl עד זומם חידוש begreift. ומה שהבין שם נפסל פ' יח ב' הל"מ דלהרמב"ם כשאמרו העדים המזימין עמנו הייתם אתם והמלוה והלוה ג"כ ולא היו הדברים מעולם דהוי הכחשה ולא הזמה ותמה עליו דכיון דאמרי עמנו הייתם למה לא יהי' הזמה ע"ש לולי דמיסתפינא הייתי אומר דלפ'ענ'ד עיקר ההזמה הוא שאומרים דלא הוו העדים הראשונים ביום זה במקום אחד עם הלוה והמלוה או עם ההורג והנהרג וע"י זה אי אפשר להם כלל להיות עדים בדבר וסרה מפני זה גופה של עדות, וזה כוונת עמנו הייתם כלומר עמנו ולא עם הלוה והמלוה וכו' אבן אם העידו העדים הראשונים

20. וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא־
יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה
בְּקִרְבֶּךָ׃

20. daß es die Übrigen hören und sich fürchten und nie wieder dieser Schlechtigkeit Gleiches in deiner Mitte verüben.

21. וְלֹא תָחוֹס עֵינֶךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ
עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל
בְּרָגֶל׃ ס

21. Dein Auge darf keine Schonung üben, Leben um Leben, Aug' um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß.

כ 1. כִּי־תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל־אֹיְבֶךָ

Kap. 20. V. 1. Wenn du zum Kampfe gegen deinen Feind auszieh̄st

---

פלוני לוה מפלוני ביום פלוני בבבל והמזימין אומרים ביום זה עמנו הייתם אתם והמלוה והלוה בירושלים ולא לוו זה לוה כלום אין זה הזמה מאחר שמודו שהיו עם הלוה והמלוה והיו יכולים לידע אם אמת היה שהלוה ביום זה פ׳ לפ׳ מה איכפת לן אם ההלואה בבבל או בירושלים ולא הוי אלא הכחשה שמכחישין אותן שלא הלוה זה לוה כלום זה נלע׳ד (ברור ואין מקום להמיהות הל״מ ומהריב״ל ע״ש).

V. 20. והנשארים. עדים זוממין gehören zu denen, deren Verurteilung und Hinrichtung zur Warnung publiziert wird (Kap. 13, 7—12) ארבעה צריכין הכרזה המסית (Kap. 17, 8—13) ועדים זוממין (Kap. 21, 18 ff.) זקן ממרא ובן סורר ומורה. Bei allen vieren dürfte eine Rücksicht auf die verderbliche Folgenschwere einer Weiterverbreitung solcher Verbrechen bei der Strafbestimmung des Gesetzes vorgewaltet haben und darin auch das Motiv ihrer Publizität liegen. Indem aber das Gesetz die Absicht der Warnung nur bei diesen vier charakteristischen Verbrechen ausspricht, bekundet sich eben damit, daß sonst das Prinzip der Abschreckung nicht seinem Strafrecht zu Grunde liege. Sanhedrin 89 a wird nun bemerkt, daß bei allen übrigen die Warnung an die Gesamtheit des Volkes gerichtet ist: וכל העם וכל ישראל ישמעו ויראו, hier bei עדים זוממים heißt es jedoch nur: והנשארים ישמעו וגו׳, weil zum Zeugnis nicht jeder qualifiziert ist, דלא כל עלמא חזו לסהדותא, nicht jeder daher Gelegenheit zu einem solchen Verbrechen hat, vor dessen Wiederholung gewarnt wird (siehe zu Kap. 17, 13).

V. 21. ולא תחוס וגו׳ נפש בנפש וגו׳. 2. B. M. 23—25 und ebenso 3. B. M. 24, 20, wo die Rechtsfolgen wirklicher Beschädigungen besprochen werden, heißt es: עין תחת עין וגו׳ תחת: Ersatz, der, wie dort entwickelt, bei Körperverletzung in Geldentschädigung zu leisten ist. Hier aber, wo die Schädigung des andern nur versucht worden, bis zur Verurteilung aber nicht zur Ausführung gekommen, kann von Ersatz nicht die Rede sein, die auf den Zeugen zurückfallende Folge ist reine Vergeltung; daher steht hier nicht תחת, sondern das allgemeinere ב־, und auch indem der Zeuge einer erlogenen Beschädigungsklage Geld zu büßen hat, ist es reine und wirkliche Vergeltung, da ja auch der durch ihn der Verletzung eines Organs Angeklagte es nicht mit Verlust seines Organs zu büßen, sondern Entschädigung in Geld zu leisten gehabt haben würde, die nun auf den erlogenen Zeugen zurückfällt. Indem aber das Gesetz hier das ועשיתם נפש בנפש עין בעין וגו׳ durch לו כאשר זמם erläutert, dürfte damit zugleich die Weisung gegeben sein, daß, wie bereits oben Vers 19 bemerkt, das ועשיתם לו וגו׳ nur bei Zeugnisaussagen Anwendung findet, die auf מיתה oder מלקות (נפש), oder auf ממון (עין וגו׳) gerichtet sind, nicht aber, wo sie andere Rechtsnachteile für den Angeklagten herbeigeführt haben würden.

Kap. 20. V. 1. Mit dem letzten Abschnitt über die Zeugeninstitution, dieser Basis aller Gesetzeshandhabung, sind die Gesetze über die innere Staatsverwaltung

וְרָאִיתָ סוּס וָרֶכֶב עַם רַב מִמְּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

und siehst Roß und Wagen, eine Mannschaft zahlreicher als du, so fürchte dich nicht vor ihnen; denn Gott, dein Gott, ist mit dir, der dich aus dem Lande Mizrajim heraufgeführt.

2. וְהָיָה כְּקָרַבְכֶם אֶל־הַמִּלְחָמָה וְנִגַּשׁ הַכֹּהֵן וְדִבֶּר אֶל־הָעָם׃

2. Und es sei dann, wenn ihr dem Kampfe näher kommt, so tritt der Priester hin und spricht zu dem Volke,

---

geschlossen. Ihnen folgen nunmehr Bestimmungen über die Staatsaktion gegen außen. Zuerst Verse 1—9 über die Militärpflicht und das Aufgebot im Kriegsfall, wie sich das Volk in Waffen für die Kriegsaktion zu konstituieren habe, sodann Verse 10—20 über das Verfahren im Kriege selber.

כי תצא למלחמה על אויבך. Sota 44 b wird zwischen מלחמת מצוה und מלחמת רשות unterschieden und zwar wird unter מלחמת מצוה nur der durch ausdrückliches Gottesgebot befohlene Krieg zur Besitznahme des verheißenen Landes oder zur Abwehr eines geschehenen Angriffs (רמב"ם מלכים ה' א'; ירושלמי z. St. und מראה פנים daselbst) verstanden. Alle anderen Kriege, und selbst diejenigen, die nicht zur Verteidigung gegen einen bereits geschehenen feindlichen Angriff geschehen, sondern למעוטי נכרים דלא ליתי עלייהו, einem feindlichen Angriffe durch Schwächung des Feindes vorbeugen wollen, werden als מלחמת רשות begriffen, zu welchem das Aufgebot nach Sanhedrin 2 a und 20 b nur durch Beschluß und Zustimmung des obersten Gerichtshofes von einundsiebzig geschehen konnte, ומוציא (המלך) למלחמת רשות ע"פ ב"ד של ע"א אין מוציאין למלחמת רשות אלא על פי ב"ד של ע"א.

Die hier folgenden Bestimmungen (Verse 5—8) gelten nach Sota 44 b nur für מלחמת רשות. Es dürfte dies vielleicht bereits in den einleitenden Worten כי תצא למלחמה על אויבך liegen. Es ist ein Angriffskrieg, kein Verteidigungskrieg zur Abwehr eines bereits geschehenen Einfalls. Der Feind wird außer Landes aufgesucht, im Gegensatz zu וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצרר אתכם (4. B. M. 10, 9; siehe daselbst), und daß nicht der Krieg zur Besitznahme des Landes gemeint sei, ergiebt sich schon aus den Bestimmungen (Verse 5—7), die Haus- und Ackerbesitz voraussetzen.

וראית סוס ורכב עם רב ממך וגו', du sollst nicht glauben, daß der Sieg durch die möglichst große Anzahl der Streiter bedingt sei und daher ein möglichst umfassendes Kontingent zum Kriege entbieten, Verse 5—7, entlassen ganz bestimmte Kategorien wehrfähiger Männer aus dem Heere.

V. 2. והיה כקרבכם וגו'. Nach Sota 42 a u. b geschehen die hier folgenden Anreden in zwei verschiedenen Zeiten, die Verse 5—8 ergehenden Aufforderungen zur Rückkehr bei Überschreiten der Landesgrenze, die Ermunterung zu furchtlosem Mute (Verse 3 und 4) vor Beginn des Kampfes. פעמים מדבר עמם אחת בסֵפֶר ואחת במלחמה בספר מה הוא אומר שמעו דברי מערכי המלחמה וחזרו במלחמה מה הוא אומר אל ירך לבבכם. Demgemäß hätte die Anrede Verse 3 und 4 nach den Aufforderungen Verse 5—8 stattgefunden, und stände sie dann nur als unmittelbare Konsequenz des vorhergehenden לא תירא מהם voran. Wenn die jüdische Staatsleitung glaubte, zum Kriege schreiten zu müssen, sollte sie von vornherein in den Beistand Gottes, dessen sie sich bei dem ernsten Schritte bewußt sein durfte, und nicht in die Zahlengröße der Heeresmacht den Schwerpunkt legen und dieselbe Gesinnung auch im Momente der Schlacht durch die Diener des göttlichen Gesetzes als den einzigen Geist, der zum Siege führt, in der

3. וְאָמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קְרֵבִים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל־

3. und sagt zu ihnen: Höre, Jisrael, ihr nahet heute zum Kampfe gegen eure Feinde, lasset euer Herz nicht

---

Brust ihrer Streiter wecken lassen. רמב"ם hat eine andere Auffassung (siehe הל' מלכים ל"מ 7, 2 daselbst).

ונגש הכהן. Es wurde zu dieser Funktion ein Priester ausdrücklich ernannt und durch משיחה geweiht, er führt den Namen משוח מלחמה. Nach Horioth 12 b nimmt dieser Priester im Volksleben eine ganz hohepriesterliche Stellung ein. Die חמשה דברים, welche 3. B. M. 21, 10—14 den כהן גדול im Volke kennzeichnen: לא פורע ולא פורם ואין מטמא לקרובים ומוזהר על הבתולה ואסור באלמנה (siehe daselbst), sind auch für ihn verpflichtend. Welche Stellung er im מקדש einnimmt, ist nach Joma 73 a nicht ganz entschieden. רמב"ם rezipiert die Ansicht als Halacha, daß er im Heiligtum nur als כהן הדיוט, in den vier Dienstgewändern des כהן הדיוט fungiert, משמש בארבעה בגדים. Dagegen scheint er (daselbst) im Kriege als משוח מלחמה mit den acht hohenpriesterlichen Gewändern bekleidet gewesen zu sein. בגדים שהכהן הגדול משמש בהן משוח מלחמה נשאל בהן (siehe Raschi daselbst).

Es ist daher ein Diener des jüdischen Gesetzesheiligtums, und zwar in der Repräsentanz des höchsten sittlichen Nationalideals, der die Nation im Kriege zu begleiten und die Worte der Siegesgewißheit zu sprechen hatte. Nicht in der Kriegestüchtigkeit und der Schlachtenkunde, in demselben Gesetze wohnt die Zuversicht des Krieges, dem die Künste des Friedens gelten, dem die inneren sittlichen Kämpfe des Einzeln- und Gesamtlebens die Siege des Friedens erstreiten, und dessen Herrschaft und ungestörter Entfaltung den Boden der Verwirklichung zu sichern Zweck und Palme des Krieges bildet. Als Volk des Gottesgesetzes zieht die Nation in den Streit, und ein in den Farben und den Gewändern der sittlichen Vollkommenheiten gekleideter Diener des göttlichen Gesetzesheiligtums, der auch in den Lebenskreisen des Friedens mit den das Sittenideal des Einzel- und Familienlebens vergegenwärtigenden טומאה- und איסורי כהונה-Verpflichtungen hohenpriesterlich voranleuchtet, spricht die Worte des Krieges.

(והנה הרמב"ם השמיט הלכה זו דמשוח מלחמה אינו מטמא לקרובים ואינו פורע ואינו פורם ולא הביאה לא בהל' כלי מקדש ולא בהל' אבל ולא הביא אלא שהוא מוזהר על הבתולה ואסור באלמנה ככ"ג בהל' איסורי ביאה פ' י"ז א. וכבר תמה על זה משנה למלך פ"ה מהל' כלי מקדש הל' ה' והניחו בצ"ע. והנה מנזיר מז ב' משמע קצת דאין במשוח מלחמה מעלה דאינו מטמא לקרובים ככ"ג דאיבעיא להו התם משוח מלחמה וסגן הי מינייהו עדיף משוח מלחמה עדיף דחזי למלחמה או דלמא סגן עדיף דחזי לעבודה [ע"ש תוספ'] ופשיט ת"ש דתניא אין בין משוח מלחמה לסגן אלא שאם היו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה יטמא משוח מלחמה ואל יטמא הסגן ע"כ ואם משוח מלחמה אין מטמא לקרובים ככה"ג תמוה' ההלכה שיטמא משוח שהוא בענין טומאת מת ככה"ג ואל יטמא הסגן שאינו אלא ככהן הדיוט לענין טומאה, ויותר תמוה הצעת האיבעיא דשבקא מעלת טומאה שהיא מאותו ענין דאירי ביה ומביאה מעלת מלחמה, והכי הוי ליה למימר משוח מלחמה עדיף דאינו מטמא לקרובים או דלמא וגו' וגם היה לו להש"ס שם להורות דין כהג' או לפחות דין משוח שעבר ומשוח מלחמה הי מינייהו עדיף לענין מת מצוה [ובמסכת שמחות ד' לב' איתא] מסוגיא זו היה נלע"ד קצת ראיה להרמב"ם מ"מ אין בכל זה כדאי לדחות ש"ס מפורש בהוריות י"ב ב' וביומא ע"א בלי חולק וצ"ע ופלא הוא שגם נזיר מז ב' ד"ה ח"ש השמיטו תוספו' הא דאין מטמא לקרובים מחמשה דברים ששוה משוח מלחמה לכה"ג ע"ש וצ"ע).

V. 3. ואמר אליהם. ודבר אל העם ואמר אלהם, der כהן משוח מלחמה spricht wörtlich בלשון הקדש die Worte des Textes (Sota 32 a u. 42 a), damit sind es eben

אֵיבֵיכֶם אַל־יֵרַךְ לְבַבְכֶם אַל־תִּירְאוּ וְאַל־תַּחְפְּזוּ וְאַל־תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם׃

schwach sein und fürchtet euch nicht und werdet nicht flüchtig und schreckt nicht vor ihnen.

4. כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֶם לָכֶם עִם־אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם׃

4. Denn Gott, euer Gott, ist es, der mit euch geht für euch mit euren Feinden zu streiten, euch den Sieg zu verleihen.

5. וְדִבְּרוּ הַשֹּׁטְרִים אֶל־הָעָם לֵאמֹר מִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת־חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֵךְ וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ פֶּן־יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְנְכֶנּוּ׃

5. Es sprechen aber die Amtsleute zum Volke: Ist wer ein Mann, der ein neues Haus gebaut hat und hat es noch nicht eingeweiht, der gehe und kehre nach Hause; er könnte im Kriege sterben und ein anderer es einweihen.

6. וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ פֶּן־יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ׃

6. Und ist wer ein Mann, der einen Weinberg gepflanzt und ihn noch nicht zum Genuß gebracht hat, der gehe und kehre nach Hause; er könnte im Kriege sterben und ein anderer ihn zum Genusse bringen.

7. וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ פֶּן־יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה׃

7. Und ist wer ein Mann, der sich eine Frau angetraut hat und hat sie noch nicht heimgeführt, der gehe und kehre nach Hause; er könnte im Kriege sterben und ein anderer sie heimführen.

---

nicht seine Gedanken und seine Versicherungen, sondern Gottes in seinem Gesetze niedergelegten und für alle Zeiten gegebenen Verheißungen. Ebenso wie die ברכת כהנים wörtlich בלשון הקדש von den Priestern zu sprechen ist. Der משוח מלחמה spricht es aus und ein anderer כהן wiederholt und erläutert es dem Volke, כהן מדבר וכהן משמיע (daselbst 43 a). Daher wohl ודבר אל העם und ואמר אליהם.

שמע ישראל, wie mit diesen Worten jeder Jude sich täglich früh und spät die Huldigung des einzig Einen mit allen ihren Konsequenzen in die Seele ruft, so ist es auch derselbe Gedanke und dieselbe Huldigung des einzig Einen, vor dem im Momente der Schlacht alle sonstige Größe und Macht jede Bedeutung verliert, und mit dem Bewußtsein, Seinem Willen zu dienen und Seines Beistands sicher zu sein, der schwächsten Menschenbrust Kraft und Mut, Ruhe und Stärke wächst (siehe Sota 42 a). Ebendaselbst werden diese vier Ermahnungen אל ירך לבבכם u. s. w. zunächst darauf bezogen, dem Schreck und Betäubung bezweckenden Kriegeslärm und Getöse der Feinde keine Wirkung auf sich einzuräumen, durch ihre Sammlung in Gott vielmehr allem Ungestüm gegenüber Kühle und Ruhe zu bewahren. — אל תחפזו, während חפץ das besonnene Streben nach einem Ziele bedeutet, bezeichnet חפז immer ein besinnungsloses Eilen.

VV. 5—7. ודברו השטרים. Wie bereits zu V. 2 bemerkt, wurde diese Aufforderung בספר, vor Überschreiten der Landesgrenze gesprochen, und zwar sprach sie auch der משוח מלחמה und die Militärbeamten erläuterten sie dem Volke כהן מדבר ושוטר

8. וְיָסְפוּ הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל־הָעָם וְאָמְרוּ מִי־הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשָׁב לְבֵיתוֹ וְלֹא יִמַּס אֶת־לְבַב אֶחָיו כִּלְבָבוֹ׃

8. Und es fahren die Amtsleute fort zum Volke zu sprechen und sagen: Ist wer ein Mann, der sich fürchtet und schwachherzig ist, der gehe und kehre nach Hause und mache nicht das Herz seiner Brüder feig, wie das seine.

משמיע. Es charakterisiert sich damit die Aufforderung als eine ebenfalls aus der tiefinnersten Natur des Gesetzes fließende, dessen Heiligtum der Priester repräsentiert, sie ist aber zugleich eine solche, deren Ausführung mit unter den Befehl der Militärbeamten gestellt ist. Nach Jeruschalmi Sota VIII, 9 hatte sich nämlich ein jeder, der aus den Versen 5—7 bezeichneten Motiven heimkehren wollte, über die betreffenden Verhältnisse auszuweisen. כולהן צריכין להביא ראייה לדבריהן.

Diejenigen, die ein neues Haus hatten, das sie noch nicht bezogen, einen Weinberg gepflanzt, den sie noch nicht zum Gebrauch erlangt, eine Frau sich angetraut, die sie noch nicht heimgeführt hatten, rückten mit dem Heere aus bis an die Landesgrenze und gingen von dort wieder heim, hatten jedoch vom Hause aus die Kriegszwecke durch Lieferung an Nahrungsmitteln und sonstigen Leistungen zu unterstützen, מספקים מים ומזון ומתקנין את הדרכים. Diejenigen aber, welche ein neues Haus bezogen, einen neuen Weinberg in Gebrauch genommen, eine Frau heimgeführt hatten, waren nach Kap. 24, 5 (siehe daselbst) ein ganzes Jahr völlig frei, sie rückten nicht mit aus und hatten auch keine Kriegsleistungen zu tragen (Sota 43 a).

Offenbar hebt hier das Gesetz im Momente des Krieges die Lebensaufgaben des Friedens in ihrer überwiegenden Bedeutsamkeit hervor, und indem es die Motive zur Rückkehr nicht also ausspricht, daß durch den Tod des Betreffenden das Haus unbewohnt, das Feld unbestellt, die Frau Witwe bleiben könne, sondern פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו יחללנו יקחנה, so legt es augenfällig den Wert darauf, daß diese Lebensaufgaben des Friedens von jedem zur Lösung kommen und daher für den, der im Begriffe war, diese Aufgaben seinerseits in einem bestimmten, ihm neuen Verhältnisse zu lösen, die Kriegspflicht zurückzustehen habe.

חנכו (siehe 1. B. M. S. 212). Indem hier dieser Ausdruck von dem ersten Gebrauche eines gewöhnlichen Hauses vorkommt, wird der menschlichen Thätigkeit, welcher ein Haus zum Bereiche dient, die höhere Weihe einer sittlichen Bestimmung erteilt. — חללו (siehe 3. B. M. S. 417). Durch den Genuß der Früchte des vierten Jahres oder deren Geldeswertes an der Centralstätte des Gesetzesheiligtums wird der Weinberg fortan dem חולין-Genusse überwiesen und erhält dieser „Profangenuß" das Gepräge einer von Gott gewordenen, sittlichen, gottheiligen Zwecken dienenden Gewährung. — ארש (siehe 2. B. M. S. 286), es ist die Handlung der persönlichen Aneignung der Frau, קידושין, die aber noch nicht damit dem Hause des Mannes angehört. Dieser Übertritt in das Haus des Mannes wird durch den נישואין-Akt vollzogen, auf welchen sich hier das לקחה bezieht (siehe zu Kap. 34, 1).

V. 8. ויספו וגו'. Die hier folgende Aufforderung steht ganz in dem Dienste des Kriegszweckes, sie wird daher lediglich von den Militärbeamten gesprochen und dem Volke zum Verständnis gebracht, שוטר מדבר ושוטר משמיע, und findet dabei keine Beteiligung der כהנים statt (Sota 43 a). Es ist die Aufforderung an jeden, dem der körperliche Mut und die Standfestigkeit fehlt, die dazu gehören, לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה, dem Anprall des Feindes gegenüber in Reihe und Glied Stand zu halten und gezückte Schwerter furchtlos zu sehen (daselbst), heimzukehren, damit seine

9. וְהָיָה כְּכַלֹּת הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל־הָעָם וּפָקְדוּ שָׂרֵי צְבָאוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם׃ ס

9. Und es sei, wenn die Amtsleute ihr Reden an das Volk beendigt haben, sodann treten die Heerführer den Befehl an an der Spitze des Volkes.

שביעי. 10. כִּי־תִקְרַב אֶל־עִיר לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם׃

10. Wenn du einer Stadt nahst, sie zu bekriegen, so hast du ihr erst Aufforderungen zum Frieden zu verkünden.

11. וְהָיָה אִם־שָׁלוֹם תַּעֲנְךָ וּפָתְחָה לָךְ וְהָיָה כָּל־הָעָם הַנִּמְצָא־בָהּ יִהְיוּ לְךָ לָמַס וַעֲבָדוּךָ׃

11. Und es sei, wenn sie dir Frieden antwortet und dir sich öffnet, so sei die ganze Bevölkerung, die sich darin findet, dir pflichtig und dienstbar.

12. וְאִם־לֹא תַשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשְׂתָה עִמְּךָ מִלְחָמָה וְצַרְתָּ עָלֶיהָ׃

12. Wenn sie aber nicht Frieden mit dir eingeht und Krieg mit dir führt und du sie belagerst,

13. וּנְתָנָהּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְהִכִּיתָ אֶת־כָּל־זְכוּרָהּ לְפִי־חָרֶב׃

13. Und Gott, dein Gott, giebt sie in deine Hand, so schlägst du alle ihre Mannschaft mit dem Schwerte,

14. רַק הַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַבְּהֵמָה וְכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה בָּעִיר כָּל־שְׁלָלָהּ תָּבֹז לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת־שְׁלַל אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָךְ׃

14. allein die Frauen und Kinder und die Tiere und alles, was sonst in der Stadt ist, alle ihre Beute erbeutest du dir, und genießest die Beute deiner Feinde, die Gott, dein Gott, dir gegeben hat.

Schwäche nicht ansteckend werde und anderen zum Verderben gereiche. Eine nicht als Halacha rezipierte Ansicht (daselbst) versteht ירא ורך לבב nicht von dem Mangel an körperlichem Mut, sondern von durch Bewußtsein noch ungesühnter Vergehen erzeugter Verzagtheit, המתייראה מן העבירות שבידו, und meint, daß eben solchen das Gesetz durch Gestattung der Rückkehr aus häuslichen Gründen (Verse 5—7) einen vor Beschämung schützenden Vorwand habe gewähren wollen. Wie bemerkt, ist diese Ansicht nicht als Halacha aufgenommen und stände sie auch nicht mit der oben aus dem Jeruschalmi zitierten Bestimmung im Einklange, nach welchen alle die aus häuslichen Gründen Heimkehrenden sich über diese Verhältnisse ausweisen mußten. מאירי hält jedoch להלכה die Ansicht des ר' יוסי fest und beschränkt dieselbe auf עבירות של תורה שהן ידועות לכל.

VV. 10—14. כי תקרב וגו'. Die vorhergehenden Bestimmungen regeln den Heeresbann zur offenen Feldschlacht; es folgen nun Bestimmungen von Belagerungen. Es wird zur Pflicht gemacht, immer zuerst לשלום, friedliche Beziehungen anzubieten, und wenn die Stadt sich freiwillig ergiebt, so darf keiner Person und keinem Gut das Geringste geschehen; sie werden nur zur Tributpflicht und Unterthänigkeit verhalten, יהיו לך למס ועבדוך. Nach allgemeinster im ספרי und ירושלמי ausgesprochener und auch vom רמב"ם (הל' מלכים VI, 1) und רמב"ן g. St. vertretener Auffassung war diese Friedensentbietung überall und auch bei der Eroberung des Landes den Bevölkerungen gegenüber Pflicht. Auch ihnen wurde Frieden und ein tributäres unterthanpflichtiges Verbleiben im Lande, jedoch nur unter der Bedingung der Lossagung von ע"ז und

15. כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכָל־הֶעָרִים הָרְחֹקֹת מִמְּךָ מְאֹד אֲשֶׁר לֹא־מֵעָרֵי הַגּוֹיִם־הָאֵלֶּה הֵנָּה׃

15. So verfährst du mit allen den Städten, die sehr fern von dir sind, die nicht von den Städten dieser Völker sind.

16. רַק מֵעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לֹא תְחַיֶּה כָּל־נְשָׁמָה׃

16. Allein von den Städten dieser Nationen, welche dir Gott, dein Gott, zum Erbe giebt, sollst du keine Seele leben lassen,

17. כִּי־הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

17. vielmehr dem Vernichtungsbanne hast du sie zu übergeben, den Chittiten, den Emoriten, den Kenaaniten, den Perisiten, den Chiwiten und den Jebußiten, wie dir Gott, dein Gott, geboten,

---

Rückkehr zu den allgemeinen menschlichen Sitten- und Rechtspflichten, שבע מצות בני נח, angeboten. Die hier Verse 16—17 vorgeschriebene Vertilgung aus dem Lande war nur geboten, wenn sie auf diese Friedensbedingungen nicht eingehen und mit Beibehaltung ihrer polytheistischen Lebensweisen sich im Lande behaupten wollten.

So heißt es im Jeruschalmi (Schebuoth VI, 1): שלוש פרסטגיות שלח יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו לארץ מי שהוא רוצה להפנות יפנה להשלים ישלים לעשות מלחמה יעשה גרגשי פינה והאמין לו לה׳׳ב והלך לו לאפריקי גבעונים השלימו שלשים ואחד מלך עשו מלחמה ונפלו. Drei Kundmachungen schickte Josua vor sich her, bevor er ins Land zog: wer sein Land räumen will, der gehe fort, wer Frieden eingehen will, der schließe Frieden, wer Krieg führen will, der führe Krieg. Girgaschi verließ das Land und ging nach Afrika, die Gibeoniten wählten den Frieden, die einunddreißig Könige den Krieg und fielen. Daher wird auch Josua 11, 19 berichtet: לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החוי יושבי גבעון וגו׳, daß außer den Gibeoniten keine Stadt in Friedensbeziehungen zu Israel habe eingehen wollen, was offenbar voraussetzt, daß diese Friedensbeziehungen ihnen angeboten worden. Wenn daher gleichwohl die Gibeoniten glaubten, ihre Zuflucht zu einer List nehmen zu müssen, so müssen sie, wie dies auch die Kommentatoren erläutern, entweder den einfachen Friedensanbietungen Josuas nicht getraut, oder ein über die Friedensbedingungen hinausgehendes Verhältnis, ein כריתות בריה angestrebt haben, wie sie dies selbst in ihren Anträgen: כרתו לנו בריה bezeichneten, das jedoch Israel ausdrücklich (2. B. M. 34, 14) verboten war.

Es wird ferner (Verse 12—14) zur Pflicht gemacht, daß bei einer mit Kriegsgewalt erzwungenen Einnahme einer Stadt nur die wehrbare Mannschaft dem Schwerte erliegen dürfe, Weiber aber und Kinder und auch alles andere zur Beute fallende lebende und lebloſe Gut keiner Verletzung und Zerstörung unterliegen sollen.

V. 15. כן תעשה, dieses כן und die damit eingeleitete Beschränkung bezieht sich nur auf die im V. 14 gebotene Schonung, diese soll nur bei außerhalb des jüdischen Landes eroberten Städten eintreten. Die aber Verse 10 und 11 gebotene Friedenseröffnung war auch, wie bereits bemerkt, den Bevölkerungen des jüdischen Landes gegenüber geboten. — הרחוקות ממך מאוד, das: מאד bedarf der Erklärung. Vielleicht sollen damit die ganz Fernen, nicht aber die nahe zur Landesgrenze Wohnenden bezeichnet sein.

V. 16. רק מערי העמים, im vorigen Verse, wo sie im Zusammenhange mit den auswärtigen Völkern genannt werden, die Israel gegenüber nur in ihrer internationalen

18. damit sie euch nicht lehren, ihren Abscheulichkeiten gleich zu thun, die sie ihren Göttern geübt, und ihr Gott, eurem Gotte, euch versündigen würdet.

19. Wenn du eine Stadt viele Tage belagerst, sie durch Krieg in deine Gewalt zu bringen, sollst du ihren Baum nicht verderben, eine Axt an ihn zu schwingen; denn von ihm sollst du essen, ihn aber nicht fällen. Denn die Menschenexistenz ist der Baum des Feldes, vor dir mit in die Belagerung einzugehen.

20. Jedoch einen Baum, von dem du weißt, daß er kein Nahrung gewährender Baum ist, den darfst du ver-

18. לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא־יְלַמְּדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכֹל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם וַחֲטָאתֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

ס

19. כִּי־תָצוּר אֶל־עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ לְתָפְשָׂהּ לֹא־תַשְׁחִית אֶת־עֵצָהּ לִנְדֹּחַ עָלָיו גַּרְזֶן כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכֵל וְאֹתוֹ לֹא תִכְרֹת כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לָבֹא מִפָּנֶיךָ בַּמָּצוֹר׃

20. רַק עֵץ אֲשֶׁר־תֵּדַע כִּי לֹא־

Beziehung zu denken sind, werden sie als גוים, als nach außen geschlossene Körperschaften gedacht. Hier aber, wo sie nach ihrer inneren sozialen Sittenverderbnis gewürdigt werden, heißen sie daher: עמים.

V. 18. למען אשר לא ילמדו אתכם: הא למדת שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן, die Vernichtung war nur geboten, wenn sie mit ihren polytheistischen Entartungen im Lande ein verführerisches Beispiel bleiben, nicht aber, wenn sie zu der allgemein menschlichen Sittenpflicht zurückkehren wollten (ספרי und Sota 35 a; siehe oben).

V. 19. כי תצור. לתפשה: לתפשה ולא לשבותה (ספרי), deine Absicht darf immer nur sein, die Stadt deiner Macht zu unterwerfen, nicht aber die Bewohner kriegsgefangen zu Sklaven zu machen, oder nach anderer Lesart: לשביתה, nicht zur Zerstörung. לא תשחית וגו', du darfst die Bäume ihrer Umgebung nicht fällen, um sie zu zerstören, oder vielmehr: nicht verderben, um sie zu fällen, so daß der ganze Zweck nur in dem „Axtschwung", in der Zerstörung liegt. Essen darfst du von ihnen, ja, du hast die Pflicht, sie dem Nahrungszweck zu erhalten, ממנו תאכל: ואותו לא תכרת, עשה: זו מצות ל"ת (ספרי), mit der zwecklosen Zerstörung eines Nahrung gewährenden Baumes wird ein Gebot und ein Verbot übertreten.

כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור, denn der Baum des Feldes ist der Mensch, die Bodenproduktion ist die Existenzbedingung des Menschen, שחייו של אדם תלוין באילן (ספרי). אבן עזרא (עץ השדה ist Subjekt.) weist treffend auf die ähnliche Ausdrucksweise כי נפש הוא חובל (Kap. 24, 6) hin, wo die Mühlsteine geradezu נפש genannt werden, weil sie zur Existenz der נפש unumgänglich sind. Der Sinn des Satzes wäre, wie uns scheint, demnach: du sollst die Fruchtbäume der belagerten Stadt nicht fällen; denn Fruchtbäume bilden die Menschenexistenz, gehen daher mit in die Belagerung ein, d. h. gehören mit zu den Objekten, welche du durch die Belagerung gewinnen willst. So wenig Zerstörung die Absicht deiner Belagerung sein soll, so wenig darfst du die Bäume der Stadt zerstören. Sie gehören mit zu der belagerten Stadt.

V. 20. רק עץ אשר תדע, es heißt nicht: רק עץ אשר איננו עץ מאכל, dies würde nur solche Bäume bezeichnen, die ihrer Art nach überhaupt keine Früchte tragen. Es heißt vielmehr: אשר תדע כי וגו', das Urteil, daß er kein עץ מאכל ist, beruht auf

וּבָנִיתָ מָצוֹר עַל־הָעִיר אֲשֶׁר־הִוא עֹשָׂה עִמְּךָ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ: פ

כא 1. כִּי־יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ:

derben und fällen, und bauſt Belagerungswerk gegen die Stadt, die mit dir Krieg führt, bis ſie ſich ergiebt.

Kap. 21. V. 1. Wenn auf dem Erdboden, den Gott, dein Gott, dir zum Beſitze giebt, ein Erſchlagener gefunden wird, hingefallen aufs Feld, es iſt nicht bekannt, wer ihn erſchlagen:

---

einer ſpeziellen Kenntnis der Individualität des Baumes. Er iſt ſeiner Art nach ein Fruchtbaum, allein er iſt doch kein עץ מאכל mehr, er kann nicht mehr zu den Bäumen gerechnet werden, die zur Nahrung dienen. Er iſt ſo alt, daß er überhaupt keine Frucht mehr, oder nur ſo wenige liefert, daß ſie außer Betracht kommen. Daher B. K. 91b der Satz: דקלא דטען קבא אסור למקציה, ein Dattelbaum, der noch ein קב jährlich trägt, darf nicht gefällt werden, und ebenſo (daſelbſt) von Ölbäumen, deren Frucht wertvoller iſt: כמה יהא בזית ולא יקצצו רובע, ein Ölbaum, der noch 1/4 קב trägt, darf nicht gefällt werden (ſiehe רמב"ם zu כ"מ הל' מלכים VII, 9), und wird dort gelehrt: ואם היה מעולה בדמים מותר, wenn der Holzwert des Baumes, z. B. zu Bauzwecken, den Fruchtwert überſteigt, ſo iſt das Fällen zu dieſem wertvolleren Zweck geſtattet. לא אסרה התורה, erläutert רמב"ם, אלא דרך השחתה, das Geſetz verbietet nur ein zerſtörendes Fällen, und gebietet (daſelbſt): להקדים סרק למאכל, überall, wo der Zweck durch einen Holzbaum erreicht werden kann, auch einen wenig fruchttragenden Baum zu ſchonen.

Es iſt aber dies Verbot einer zweckloſen Zerſtörung von Bäumen bei Belagerungen nur exemplifikatoriſch zu faſſen, und wird unter den Begriff בל תשחית das Verbot zweckloſer Vernichtung irgend eines Gegenſtandes überhaupt gefaßt, ſo daß das לא תשחית unſeres Geſetzes zum umfaſſendſten Warneruf an den Menſchen wird, ſeine ihm eingeräumte Weltſtellung nicht zur launenhaften, leidenſchaftlichen, oder auch nur gedankenloſen Zerſtörung der Dinge der Erde zu mißbrauchen. Nur zum weiſen Gebrauch hat Gott ihm ſeine Welt zu Füßen gelegt, als er ſein: „bezwinge ſie", „beherrſche ſie" geſprochen (ſiehe סמג, ל"ת רכט).

Demgemäß, glauben wir, dürften ſich die Sätze unſeres Textes alſo darſtellen: לא תשחית את עצה wäre das allgemeine Verbot der Zerſtörung ſelbſt eines Holzbaumes, wo nichts als Zerſtörung, לנדח עליו גרון, Zweck iſt.

כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת wäre das Gebot der Erhaltung und das Verbot der Fällung von Fruchtbäumen.

רק עץ אשר תדע וגו' אתו תשחית וכרת ובנית וגו' geſtattet das Fällen von alten, nur wenige Früchte tragenden Bäumen, geſchweige denn von Holzbäumen, zum Bauzweck. Nach רמב"ם (daſelbſt) wäre jedoch die Erweiterung des Verbotes לא תשחית auf alle Gegenſtände nur דרבנן.

Kap. 21. V. 1. Dieſer ganze Abſchnitt über die zur Handhabung des Geſetzes verpflichteten Behörden, שופטים, ſchließt mit einer Inſtitution, welche bei einem eklatanten Fall die Geſetzesbehörden in die vollſte Öffentlichkeit vor Gott hin ladet, um ſich öffentlich von dem Verdachte der Läſſigkeit in Erfüllung ihrer Pflichten zu reinigen. Wir haben ſchon wiederholt geſehen, wie unter allen der Obhut der Geſamtheit und der Vertreter derſelben anvertrauten Gütern ein Menſchenleben geradezu die erſte Stelle einnimmt, von deſſen Heilighaltung die Blüte des ganzen Landes bedingt iſt. Es wird nun der Fall ſtatuiert, daß ein Erſchlagener in einer Weiſe auf dem freien Felde gefunden wird,

2. וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ
אֶל־הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הֶחָלָל׃

2. so gehen deine Ältesten und Richter hinaus und messen zu den Städten hin, welche die Umgegend des Erschlagenen bilden.

---

die, wie wir sehen werden, geradezu als eine Höhnung der Gesetzesbehörden erscheint und darum deren Rechtfertigung herausfordert. Es heißt:

כי ימצא: (ספרי) ולא בשעה שמצויה, es setzt diese Institution eine Zeit voraus, in welcher unter Handhabung der Gesetze Mord und Totschlag zu den Seltenheiten gehört und das Finden eines Erschlagenen ein Aufsehen erregender „Fund" ist. In Zeiten jedoch, wo, wie in den Tagen des Untergangs des zweiten jüdischen Staatslebens, das Gesetz so machtlos geworden war, daß Totschlag zur Tagesordnung gehörte, משרבו הרצחנין, da בטלה עגלה ערופה, stand auch diese Institution nicht mehr zur Erfüllung (Sota 47 a). Ebenso trat auch diese Institution nicht ein, wenn die Örtlichkeit eine dem Einflusse jüdischer Gerichtsbarkeit entzogene und daher von häufigen Totschlägen heimgesucht war, כי ימצא פרט למצוי סמוך לספר (an der Landesgrenze או לעיר שרובה עכו"ם (Sota 45 b).

חלל באדמה נופל בשדה, alle diese Momente sind strikte zu nehmen (Sota 44 b): חלל ולא חנוק ולא מפרפר, durch Verwundung und nicht auf sonst eine Weise getötet, und schon tot, nicht aber erst sterbend; באדמה ולא טמון בגל, frei auf der Erde liegend, nicht aber in Schutt versteckt; נופל ולא הלוי באלן, so wie nach Tötung hingefallen liegend, nicht aber etwa nachher an einen Baum gehängt; בשדה ולא צף על פני מים, auf dem Felde liegend gelassen, nicht aber nach der Tötung ins Wasser geworfen und dort schwimmend gefunden.

Alle die durch באדמה נופל בשדה ausgeschlossenen Umstände dürften doch ein Bestreben bekunden, das Geschehene dem Anblick anderer zu entziehen, somit doch eine Scheu vor der Öffentlichkeit an den Tag legen und nicht geradezu einen Hohn auf die Staatsgesellschaft und deren Vertreter bezeugen. In derselben Richtung dürfte auch das Motiv חלל ולא חנוק ולא מפרפר zu suchen sein. Die klaffende Wunde zeigt den Mord, läßt ihn nicht erst erschließen, und wenn der Getötete noch sterbend gefunden wird, so muß sich der Thäter rasch durch Flucht der Entdeckung entzogen haben, somit ebenfalls eine Scheu vor der Öffentlichkeit an den Tag gelegt haben.

אשר ד' אלדיך נתן לך לרשתה, indem dir Gott dieses Land giebt, damit du an die Stelle der früheren Bewohner tretest, geschieht dies unter der Voraussetzung, daß durch dich sein Gesetz im ganzen Gebiete deiner Niederlassungen gehandhabt werde, und sind die Gesetzesbehörden in allen Kreisen für das, was in ihrem Kreise geschieht, dir, d. i. den Vertretern deiner nationalen Gesamtheit, verantwortlich. Jerusalem, das als Centralstadt לא נתחלקה לשבטים, nicht einem einzelnen Stamme zugeteilt ward, sondern der Gesamtheit verblieb und Sitz der höchsten Gesetzesrepräsentanz war, אין מביאה עגלה ערופה, hatte bei einem solchen Vorfalle nicht diese Institution zu vollziehen. Die höchsten Behörden der Centralstadt haben sich nicht erst von dem Verdachte einer Lässigkeit in Erfüllung ihrer Obliegenheiten zu reinigen (Sota 45 b).

הא נודע מי הכהו אפי' אחד בסוף העולם לא היו עורפין: לא נודע מי הכהו, wenn auch nur ein augenblicklich weit entfernter Zeuge den Thäter kennt, geschieht die Prozedur nicht (daselbst 47 a). Sobald man weiß, daß der Thäter bekannt ist, ist dem allgemein ins Unbekannte hin sich ergehenden Verdachte Einhalt gethan.

V. 2. ויצאו זקניך ושפטיך: die Ältesten und Richter der Nation, somit die Mitglieder des höchsten Gerichtshofes, מיוחדין שבשופטיך, drei, oder nach anderen fünf von

3. וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל־הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת

3. Und es sei dann die Stadt, welche dem Erschlagenen die nächste ist, die Ältesten dieser Stadt nehmen ein weib-

---

diesem Kollegium (daselbst 44 b), und zwar הן ולא שלוחיהן, obgleich sonst שלוחו של אדם כמותו eine im Auftrag geschehene Handlung als die des Auftraggebers betrachtet wird (2. B. M. S. 103 u. 262), so ist die hier vorgeschriebene Messung doch nur persönlich durch die Mitglieder des höchsten Gerichtshofs selbst vorzunehmen. Diese persönliche Leistung ist in dem ויצאו ausgedrückt. Die sonst durch ihren Beruf zur steten Anwesenheit in der Centralstadt Verbundenen haben sich hinaus und an die Stelle der That zu begeben; der Ausdruck schließt eine jede Stellvertretung aus. Daß aber diese Funktion nur von Mitgliedern des höchsten Kollegiums selbst und nicht von einem Beauftragten vorzunehmen sei, dafür dürfte das Motiv in der Veranlassung selbst liegen. Sind es doch eben von ihnen „Beauftragte", die ihnen untergeordneten Gesetzesbehörden, die alle nur als von ihnen Delegierte (Kap. 17, 18) fungieren, auf welche der Vorgang den Vorwurf einer Lässigkeit in ihren Pflichterfüllungen geworfen, von welchem sie sich öffentlich zu reinigen haben. Der Vorwurf fällt indirekt auf das höchste Kollegium persönlich zurück, das somit persönlich den öffentlichen Reinigungsakt einzuleiten hat.

אפילו נמצא בעליל לעיר היו מודדין שמצוה לעסוק במדידה :ומדדו וגו' (Sota 45 a). Selbst wenn der Erschlagene offenbar in der Nähe einer Stadt liegt, die augenscheinlich von allen Städten der Umgegend ihm die nächste ist, ist die Messung vorzunehmen, denn das Messen selbst ist Mizwa. Spricht doch diese von Mitgliedern des ב"ד הגדול selbst vorzunehmende Messung sowohl die allem übergeordnete Autorität dieses höchsten Kollgiums, wie zugleich die gleiche Verantwortlichkeit aller ihnen unterstehenden Gerichtshöfe für alle ähnlichen Vorkommnisse aus, von denen für den vorliegenden Fall nur der eine hervorgerufen wird, weil er der nächste ist (siehe באר שבע z. St.)

ומדדו אל הערים, aus dem ganzen Verfolg ist klar, daß das Gesetz das Vorhandensein von Gesetzesbehörden, זקנים, in den Städten voraussetzt, die hier in Betracht kommen, ja Vers 6 heißt es geradezu nicht: וכל זקני העיר ההיא הקרובה, sondern: הקרובים אל החלל, es wird nicht sowohl die Stadt, als die städtische Behörde gesucht, auf welche den Umständen gemäß der Verdacht einer Lässigkeit zunächst fällt, daher: נמצא סמוך לעיר שאין ב"ד מניחין אותה ומודדין לעיר שיש בה ב"ד (daselbst 45 a), und dürfte sich damit die Baba Bathra 23 b הוספו' ד"ה בדליכא aufgeworfene Frage lösen. Auf alle städtische Behörden der Umgegend wirft der Fund einer solchen Leiche einen Makel, daher ja die מדידה zu allen Amtsstädten hin, selbst wenn, wie bemerkt, die nächste offenkundig ist. Das Reinigungswort wird nur von der einen gesprochen, die der Wahrscheinlichkeit nach (siehe V. 3) als die am nächsten beteiligte erscheint. Allein diese Wahrscheinlichkeit schließt ja ohnehin nicht auch die Möglichkeit für die anderen aus (vergl. den Kommentar מראה הפנים zu Jeruschalmi B. B. daselbst).

אשר סביבת החלל, wir glauben, daß durch diese Bestimmung schon alle allzufernen Ortschaften ausgeschlossen sind und die Messung auf diejenigen Städte beschränkt wird, die סביבת החלל, die die Umgegend, den Umkreis des Erschlagenen bilden, also etwa die ersten, die man nach jeder Richtung vom חלל aus antrifft, nicht aber die hinter denselben zurückliegen (siehe zum folgenden Verse).

V. 3. והיה העיר הקרובה וגו'. Baba Bathra 23 b wird der Kanon gegeben: רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, daß, wenn bei der Beurteilung eines Faktums sich die

בָּקָר אֲשֶׁר לֹא־עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא־מָשְׁכָה בְּעֹל׃

liches Rinderkalb, mit welchem keine Arbeit verrichtet worden, das noch nicht am Joche gezogen.

---

aus der „Mehrzahl" und die aus der „Nähe" herzuleitenden Wahrscheinlichkeiten einander gegenüberstehen, der Schluß aus der Mehrzahl das Maßgebende sei, ואף על גב דרובא דאוריתא וקורבא דאוריתא אפילו הכי רובא עדיף, und obgleich der Schluß aus רוב und der Schluß aus קורבא beide gesetzliche Regel sind, so überwiegt doch in Kollisionsfällen der Schluß aus רוב. Dieser Kanon findet z. B. seine Anwendung bei Beurteilung des Eigentumsrechts an einer zwischen zwei Taubenschlägen gefundenen noch nicht flüggen Taube, ניפול שנמצא בין שני שובכין. Sind die beiden Schläge an Taubenzahl gleich, so entscheidet die Nähe, sind sie ungleich, der größere Taubenstand. Obgleich sonst in Mein- und Deinfragen nur ein positiver Beweis und nicht ein Wahrscheinlichkeitsschluß entscheidet, אין הולכין בממון אחר הרוב, so ist dies doch nur, wo ein bestehender Besitzstand durch erhobenen Gegenanspruch verändert werden soll, להוציא ממון מחזקתו, da gilt die Regel: המוציא מחברו עליו הראיה (siehe 2. B. M. 24, 14). Hier aber, wo keiner im Besitz und das Eigentumsrecht beiderseits zweifelhaft ist, entscheidet רובא oder קורבא. Auf unseren Fall angewandt, würde auch nur die Nähe entscheiden, wenn unter den Amtsstädten der Umgegend keine eine größere Einwohnerschaft hat, sonst würde die an Einwohnerzahl größere Stadt zur Erfüllung der עגלה ערופה-Institution herangezogen werden, selbst wenn sie von dem Fundort des Verbrechens ferner als eine andere kleinere wäre. Es muß demnach das קרובה und קרובים unseres Textes nicht blos räumlich, sondern nach Maßgabe der Sachlage verstanden werden (רלבג).

Wir glauben jedoch, daß schon der Wortlaut des vorigen Verses אל הערים אשר סביבות החלל alle über den nächsten Umkreis des Fundortes hinausliegenden Städte ausschließt und nur eine derjenigen Städte zur Vollziehung des עגלה ערופה-Aktes heranzieht, die den nächsten Umkreis des Fundortes bilden, aus deren stadtbehördlicher Wirksamkeit die Sicherheit der öffentlichen Wege der Gegend als Produkt hervorgehen sollte, deren Pflichttreue somit durch den Vorgang betroffen wird. Durch diesen Wortlaut ist von selbst — wie wir glauben — רובא דעלמא ausgeschlossen und nur innerhalb dieses engeren Kreises der Kanon רוב וקרוב וכו' anwendbar (ähnlich der שכונה in einer größeren Stadt, רשב"א במשמרת הבית, Ende (דיני יין נסך), und dürfte in diesem Wortlaut die Kodifizierung des רמב"ם, der הל' רוצח ט"ו die Baba Bathra 23 b gegebene Beschränkung: ביושבת בין ההרים nicht mit aufführt, eine wesentliche Unterstützung finden. (Ueber dessen Ausgleich mit dieser Stelle Baba Bathra 23 b [siehe כ"מ daselbst] und den oben zitierten Kommentar zum Jeruschalmi daselbst. Insbesondere aber über den Begriffsumfang dieses Kanons תורת חיים zu B. B. daselbst.)

ולקחו זקני העיר ההיא וגו׳, mit der מדידה haben die Mitglieder des höchsten Gerichtshofes ihre Funktion beendet, das Weitere betrifft, als die dem Vorgang zunächst stehende städtische Behörde, den Gerichtshof von dreiundzwanzig, der sich in den meisten Städten befand. Sie nehmen עגלה בקר (siehe 3. B. M. S. 18) עגל בן בקר und so auch hier עגלת בקר bis zum zurückgelegten zweiten Jahre, vor erlangter Mutterreife (siehe פרה ר"ש zu I). אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעל, bei פרה אדומה heißt es: אשר לא עלה עליה עול und dort macht schon das bloße Auflegen eines Joches oder einer zu tragenden Last zum פרה אדומה-Zwecke פסול. עגלה wird jedoch nur פסול, wenn sie am Joch gezogen oder sonst eine Arbeit verrichtet hat (Sota 46 a). עגלה unterscheidet sich auch darin von פרה, daß אין המום פוסל בה (daf.; siehe auch Peßachim 26 b).

4. וְהוֹרִדוּ זְקֵנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת־ הָעֶגְלָה אֶל־נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא־ יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ־שָׁם אֶת־ הָעֶגְלָה בַּנָּחַל:

4. Und es führen die Älteſten dieſer Stadt das Kalb zu einem urharten Grund hinab, der nicht beackert und nicht beſäet werden darf, und dort töten ſie mit Nackenſchnitt das Kalb im Grunde.

5. וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם יְהוָה וְעַל־פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל־רִיב וְכָל־נָגַע:

5. Und die Prieſter, die Söhne Lewis, treten hin — denn ſie hat Gott, dein Gott, erwählt, ihm zu dienen und Segen auszuſprechen im Namen Gottes, und nach ihrem Ausſpruch wird jede Streitſache und jeder Schaden —

V. 4. איתן כמשמעו קשה, אל נחל איתן, die Bedeutung von איתן iſt: hart, (Sota 46 a) und wird daſelbſt auf קנך ושים בסלע (4. B. M. 24, 21) איתן מושבך und האיתנים מוסדי ארץ (Micha 6, 2) שמעו הרים את ריב ד' hingewieſen, und weiſt באר שבע (daſelbſt) treffend auf dieſe Zitate als Beweis dafür hin, daß נחל איתן hier ein harter ſteiniger Grund iſt, und nicht, wie רמב"ם es auffaßt, ein ſtarker reißender Bach, ſonſt hätte das Zitat אתה הובשת נהרות איתן (Pſ. 74, 16) näher gelegen. Eine andere Anſicht erläutert (daſelbſt) גוי איתן הוא גוי מעולם als alt, urbeſtändig, wie איתן הוא (Jirmija 5, 15). Über die Etymologie des Wortes ſiehe 1. B. M S. 552.

אשר לא יעבד בו ולא יזרע, der Ort iſt fortan für jede Bearbeitung unterſagt (Sota 46 b).

וערפו שם, עורפין אותה בקופיץ מאחוריה, ſie wird mit einem ſtarken Meſſer vom Nacken aus getötet. וערפו שם, שם תהא קבורתו (Kerithot 6 a רש"י daſelbſt), ſie hat dort zu verbleiben, muß dort begraben bleiben, iſt אסור בהנאה und bleibt אסור ſelbſt nachdem der Akt der עריפה bereits an ihr vollzogen iſt, als Ausnahme von dem ſonſt geltenden Kanon, daß אין לך דבר אחר שנעשה מצותה ומועלין בה, daß ſonſt ein jedes Objekt, nachdem ſeine Mizwabeſtimmung mit ihm vollzogen worden, ſeinen Beſtimmungscharakter und das daraus reſultierende Benutzungsverbot verliert (ſiehe 3. B. M. S. 133), und dürfte, ebenſo wie wir dieſe ſcheinbare Anomalie uns für תרומת הדשן zu erklären verſuchten, auch die Bedeutung der עגלה ערופה durch den bleibenden איסור הנאה als auch über den Moment der Vollziehung hinausgehend bezeichnet ſein (ſiehe zu V. 8).

V. 5. ונגשו הכהנים וגו'. In Gegenwart der כהנים haben die Stadtbehörden den V. 6 vorgeſchriebenen Akt des Händewaſchens vorzunehmen und die V. 7 vorgeſchriebenen Reinigungsworte zu ſprechen, und die כהנים ſprechen dann die V. 8 vorgeſchriebene Bitte um Sühne aus. Die bei dieſem Akt aſſiſtierenden und fungierenden Prieſter werden in der ganzen Fülle ihrer Attribute vorgeführt: ſie ſind הכהנים, die der Nation die „Richtung" auf ihre geiſtig-ſittliche Beſtimmung wahren ſollen; ſie ſind בני לוי, die Elite jenes Stammes, der ſich als Vertreter der Sache Gottes in der Nation geadelt; ſie ſind die von Gott Erwählten לשרתו, in ſeinem Geſetzesheiligtum die Geſtaltung aller irdiſchen Verhältniſſe zu ſeinem Wohlgefallen in ſymboliſchen Handlungen, und לברך בשם ד' dort in ſeinem Namen und mit ſeinem Namen die Segnungen auszuſprechen, die ſich an die Verwirklichung jener ſymboliſch ausgedrückten Aufgaben und Vorſätze knüpfen; und ſie ſind endlich dieſelben, die על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, die auch außerhalb des Geſetzesheiligtums, in Mitte des vollen Volkslebens der Geſetzes-

6. וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל־הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת־יְדֵיהֶם עַל־הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַּנָּחַל: *

6. und alle Ältesten dieser Stadt, welche dem Erschlagenen die nächsten sind, waschen ihre Hände über dem Kalbe, das im Grunde den Nackenschnitt bekommen,

ס מפטיר. 7. וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכָה אֶת־הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ:

7. und beginnen und sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben ihn nicht gesehen.

---

verwirklichung, überall da mit zu intervenieren haben, wo das Recht zwischen Mensch und Mensch zur Geltung zu bringen ist, und da allein zu intervenieren haben, wo der „Gottesfinger" zu deuten ist, der mit dem Zeichen seines Tadels einen sozial verirrten Menschen berührt. Alle diese Momente, die ganze Beziehung Gottes zur Nation, die ganze ideale Erkenntnis und reale Verwirklichung seines Gesetzes mit allem, was sich an Wohl und Wehe für die Gesamtheit und den Einzelnen daran knüpft, alles ist durch einen einzigen Mord in Frage gestellt, dem die Nation und ihre Behörden mit Gleichgiltigkeit begegneten.

Das durch Menschen ungeknickte und ungetrübte Hiersein eines jeden Menschen gehört zu den höchsten Zielen der ganzen Gottesveranstaltungen mit Israel und ein auf den Boden seines Gesetzes hingeworfener erschlagener Mensch ist die größte Höhnung dieses Gesetzes, ist der größte Vorwurf für dessen Vertreter und stellt alles in Frage, was der כהן repräsentiert. Daher die Gegenwart der כהנים mit Vergegenwärtigung aller ihrer Attribute. Nicht zu übersehen ist, daß ihre Assistenz erst nach der עריפה hervortritt. Damit ist der עריפה jede auch nur leiseste Annäherung an eine Opferbedeutung genommen, und unterscheidet sich diese damit wesentlich von der פרה אדומה, deren ganzer Vollzug gerade dem כהן überwiesen ist.

V. 6. ירחצו את ידיהם (siehe Verse 2 u. 3) וכל זקני וגו' הקרובים וגו' ist offenbar eine symbolische Handlung zum Ausdruck, daß ihre Hände, d. h. ihre Handlungen rein sind von jeder direkten oder indirekten Schuld an diesem Vorgang und der bis dahin nicht geschehenen Rechtsverfolgung des Thäters.

V. 7. וענו ואמרו ידינו וגו'. In der Mischna Sota 45 b werden diese Worte erläutert: ידינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו וכי על דעתינו עלתה שזקני ב"ד שופכי דמים הם אלא שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה, und erläutert Raschi: לא נהרג על ידינו שפטרנוהו בלא מזונות והוצרך ללסטם את הבריות ועל ידי כך נהרג, die städtischen Behörden bezeugen öffentlich, sie hätten niemanden, der dessen bedurfte, ohne Lebensmittel fortgehen lassen, daß er dadurch sich genötigt gesehen haben könnte, Straßenraub zu üben und dadurch, somit durch ihre indirekte Schuld, umgekommen sein könnte, und ebenso hätten sie niemanden, der des Geleites bedurfte, allein fortwandern lassen. Es ist aber aus Raschi ersichtlich, daß in der Mischna nur gestanden: אלא לא בא לידינו ופטרנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו, die Worte בלא מזון und בלא לוייה sind aus einer ברייתא, die die Gemara zur Erläuterung anführt.

Im Jeruschalmi lautet auch der Text der Mischna nur. אלא שלא בא לידינו רבנין דהכא פתרין קרייא ופטרנוהו לא ראינוהו והנחנוהו und erläutert dort die Gemara: בהורג ורבנן דתמן פתרין קרייא בנהרג רבנן דהכא פתרין קרייא בהורג שלא בא לידינו ופטרנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו ועימעמנו על דינו ורבנן דתמן פתרין קרייא בנהרג לא בא לידינו ופטרנוהו בלא הלוייה ולא ראינוהו והנחנוהו בלא פרנסה. Die paläſtinenſiſchen

8. כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־
פָּדִיתָ יְהוָה וְאַל־תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב
עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכַּפֵּר לָהֶם הַדָּם׃

8. Gewähre Sühne deinem Volke Jisrael, das du erlöst hast, Gott, und gieb nicht unschuldiges Blut in die Mitte deines Volkes Jisrael! Und es wird damit ihnen das Blut gesühnt.

Lehrer erläutern die Worte der Schrift in Beziehung auf den Mörder, die babylonischen Lehrer in Beziehung auf den Erschlagenen. Nach den palästinensischen heiße es: der Mörder ist nicht in unsere Hände gekommen und von uns freigelassen worden, wir haben ihn nicht gesehen und haben ein Auge über seine Schuld zugedrückt. Nach den babylonischen: der Erschlagene war uns nicht zu Händen gekommen und von uns ohne Geleit fortgelassen worden, wir haben ihn nicht gesehen und haben ihn ohne Nahrung gelassen.

Auf den ersten Blick würde man sich für die palästinensische Auffassung entscheiden; denn in der That ist doch der Mörder der Unbekannte, der Erschlagene kann ja ein ganz bekannter, auch nach seiner Heimat ganz bekannter Mensch sein, und doch wird durch Messung und Schätzung die Behörde derjenigen Stadt gesucht, zu deren Einwohnern wahrscheinlich der Mörder gehört. Nichtsdestoweniger spricht, näher erwogen, doch alles mehr für die babylonische Auffassung. Schon die Worte des Textes: ידינו לא שפכה וגו׳ sprechen dafür, daß es sich um Reinigung von irgend einer Mitschuld an dem Geschehen des Verbrechens handelt, nicht aber um Reinigung von pflichtwidriger Nachsicht mit dem Verbrecher nach geschehener That. Erwägen wir ferner, daß, wie wir aus den zu V. 1 behandelten Bestimmungen zu erkennen geglaubt, die ganze עגלה ערופה-Institution nur von einem solchen Falle handelt, in welchem der Erschlagene, wie zum Hohn der öffentlichen Behörden liegen gelassen, gefunden ward, so giebt es doch nur einen Fall, in welchem ein solcher Hohn ein wirklich verdienter wäre, und das wäre eben der, daß der Erschlagene durch von den Stadtbehörden verschuldete Not zum Raubanfall auf der Landstraße getrieben und von dem Angefallenen im Verteidigungskampfe erschlagen worden wäre, ein Fall, in welchem der Totschläger völlig schuldlos, der Getötete wenigstens entschuldbar und der eigentlich wirklich Schuldige die Behörde der Stadt wäre, die der Not des Erschlagenen gegenüber die jüdische Gesamtheitspflicht verabsäumt hätte. Dieselbe Eventualität läßt sich auch in Beziehung auf den Totschläger aussprechen, daß er durch Pflichtversäumnis der Behörden in einer solchen Not gelassen worden wäre, die ihn zum Begehen eines Raubmordes getrieben hätte. Die babylonische Gemara dürfte aber den Fall zunächst in Beziehung auf den Getöteten ausgesprochen haben, weil da die Möglichkeit völliger Schuldlosigkeit des Thäters gegeben wäre, und erscheint auch darin die babylonische Erläuterung in unserer Gemara präziser wiedergegeben, daß sie die Entlassung ohne Nahrung als Erklärung des ידינו לא שפכה, somit als Eventualität wirklicher Miturheberschaft am Verbrechen, und nicht wie im Jeruschalmi zum עינינו לא ראו ausspricht. Nach der babylonischen Gemara haben somit die Ältesten der Stadt das große Wort auszusprechen: Bei uns wird keiner in einer solchen Not gelassen, daß er aus Not zum Verbrechen greifen müsse!

Über die Schreibweise לא שפכה siehe 3. B. M. 21, 5. Hier dürfte vielleicht diese Schreibweise als Singularform wie ידנו לא שפכה den Gedanken einschließen, daß sie dies Bekenntnis nicht nur für ihre persönliche Vielheit, sondern für die Gesamteinheit aussprechen, die sie in engeren und weiteren Kreisen vertreten.

V. 8. כפר לעמך, wie bereits bemerkt, sind es die כהנים, die diese Bitte um כפרה aussprechen. Indem aber die Priester nicht bei der עריפה fungieren, sondern erst dem Reinigungsbezeugnis der זקנים assistieren und erst nach diesem die Bitte um

כפרה aussprechen, so ist damit evident, daß nicht sowohl die עריפה, als vielmehr dieses Bezeugnis es ist, auf dessen Grund die Sühne erhofft und erbeten wird.

לעמך אשר פדית. Bedeutsam wird bei dieser כפרה-Bitte auf den Erlösungsursprung der Nation zurückgeblickt. ולקחתי אתכם לי לעם lautete von vornherein die Bestimmung, für welche sie erlöst werden sollten (2. B. M. 6, 7), Gott ein Volksleben aufzubauen, ein soziales Leben zu entfalten, das in jeder Fuge von Gottes Willen getragen, von Gottes Geist durchdrungen, die ganze positive und negative Größe eines unter Gottes Herrschaft in Recht und Liebe sich gestaltenden Volkslebens zur Verwirklichung bringt; לי לעם: „Gott zum Volke", das ist das „עמך", auf welches die כפרה-Bitte hinblickt, das עם ד' bewährt sich als ד' עם, wenn seine Vertreter in seinem Namen einer solchen Leiche gegenüber sprechen können: ידינו לא שפכה את הדם הזה, „wenn auch ein Verbrechen in unserer Mitte begangen worden, die Gesamtheit ist frei von solchem Verbrechen!"

Noch tiefer faßt ein Wort in Horioth 6 a diesen Hinblick auf die aus Mizrajim Erlösten bei diesem Anlaß: ראויה כפרה זו שתכפר, כפר לעמך ישראל אשר פדית ד' על יוצאי מצרים, „diese כפרה ist geeignet, noch rückwärts bis auf die ersten aus Egypten erlösten Geschlechter Sühne zu bringen!" Wann auch immer einst das jüdische Geschlecht da stehen wird, dem es schwer auf das Gesamtgewissen fiele, wenn auch nur einer seiner Genossen aus Not zum Verbrechen greifen müßte, und dessen Vertreter mit Seelenruhe an der Leiche eines erschlagenen Menschen öffentlich vor Gott das große Wort zu sprechen vermögen: ידינו לא שפכה את הדם הזה, „bei uns braucht keiner aus Not zum Verbrechen zu greifen!" so ist dieser Triumph des von Gott gelehrten Gesetzes des Rechts und der Liebe ein so großer, daß, was auch immer die vergangenen Geschlechter bis zu den aus Egypten erlösten hinauf gesündigt haben mögen, sie als Stammväter solcher Enkel Sühne finden. Das זכות eines solchen Recht- und Liebestaats ist so groß, daß es noch rückwärts alle vergangenen Geschlechter, aus deren Wurzel er emporgewachsen, geistig und sittlich adelt.

Daran knüpft sich denn noch der weitere Gedanke von der Unsterblichkeit einer nationalen Gesamtheit, אין מיתה בצבור. In jeder nationalen Gegenwart sind alle bereits irdisch heimgegangenen Geschlechter noch lebendig gegenwärtig. Wie die Frucht am Palmenwipfel von dem Fruchtadel der ersten Wurzelfaser zeugt und in der Wipfelfrucht die Wurzelfaser ihre Siege feiert: so ist die Nation ein solcher in זכות אבות wurzelnder Baum und in dem זכות der spätesten Enkel feiert noch das זכות der frühesten Väter seine Siege. Daher, wie dort weiter entwickelt wird, findet der Begriff: חטאת שמחו בעליה (3. B. M. zu Kap. 4, 24) bei קרבנות צבור keine Anwendung.

ואל תתן עלינו דם נקי. Vergl. ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל (Jona 1, 14), lasse nicht das unschuldig vergossene Blut in die Mitte deines Volkes fallen, d. h. nachdem die Gesamtheit sich von jeder auch nur indirekten Teilhaberschaft an dem Verbrechen freigesprochen, so lasse nichts von der Schuld eines solchen Einzelverbrechens in ihren Folgen auf die Gesamtheit fallen.

ונכפר להם הדם ist nicht Fortsetzung der Rede, sondern von dem Gesetze ausgesprochene Verheißung, mit Vollziehung dieser Institution werde ihnen der Vorgang gesühnt. ונכפר ist eine aus התפעל und נפעל kombinierte Form: das Blut sühnt für die Gesamtheit sich selbst und wird durch sie gesühnt, d. h. durch die Schuldlosigkeit, die für die Gesamtheit in dem Vorgange selbst liegt, und durch die Art und Weise, wie die Gesamtheit denselben aufgenommen und wie sie das für sie dabei Gesetzliche vollzogen und gesprochen, wird ihnen die Sühne bewirkt.

Indem hier an den Vollzug der Institution כפרה geknüpft wird, so erhält diese Institution, obgleich עגלה ערופה in keiner Weise einen קדשים-Charakter trägt, dennoch

einige Seiten dieses Gebietes; כפרה כתיב בה כקדשים. Daher darf sie nicht טריפה sein, obgleich, wie oben bemerkt, מום ihre Tauglichkeit nicht hindert (Chulin 11 a. — Diese Stelle im Babli scheint dem כ"מ הל' רוצח zu 10, 2 entgangen zu sein). Daher ist sie schon מחיים אסור בהנאה, und zwar von dem Augenblick ihrer Hinabbringung zum harten Grund, ירידתה לנחל איתן אוסרתה (Kiduschin 57 a; — daß sie auch nach geschehener Tötung אסור bleibt, siehe oben V. 4); daher muß ihre ganze Prozedur am Tage geschehen, כל היום כשר לעריפת העגלה (Megilla 21 b u. 21 a); daher endlich wirkt עריפה bei עגלה ganz so wie מליקה bei עוף ועולה in Beziehung auf חטאת לטהרה מידי נבלה (Sebachim 70 b).

Es bliebe uns nur noch der Gedanke zu suchen, der durch das Töten der עגלה im נחל איתן seinen Ausdruck finden dürfte.

Erwägen wir, daß die in Worten auszusprechende Bezeugung der Stadtältesten dem Wortlaute des Textes gemäß und nach der Auffassung der babylonischen Weisen nur eine Reinigung von dem jedenfalls tiefer liegenden Verdachte einer indirekten Miturheberschaft an dem Verbrechen ausspricht, dagegen die zunächst sich aufdrängende Vermutung einer aus Gleichgiltigkeit hervorgehenden Lässigkeit in Rechtsverfolgung des Verbrechers darin keine Widerlegung findet, so würde die Auffassung natürlich nahe liegen, in dem Akte der עֲרִיפַת הָעֶגְלָה eben den symbolischen Ausdruck des vollen Ernstes zu finden, mit welchem die jüdische Gesamtheit und deren Vertreter das Verbrechen des Mordes und Totschlags würdigen, so daß die עגלה eben den Thäter und die an ihr zum Vollzug kommende Handlung und deren Folgen die an die That sich knüpfenden Wirkungen vergegenwärtigten, wenn der Wortlaut einer Agada (Sota 46 a) in der עגלה nicht sowohl die Vergegenwärtigung des Thäters, als die des Erschlagenen zu erblicken schiene. Es heißt dort nämlich: מפני מה אמרה תורה הביא עגלה בנחל אמר הב"ה יבא דבר שלא עשה פירות ויערף במקום שאין עושה פירות ויכפר על מי שלא הניחהו לעשות פירות מה פירות אילימא פריה ורביה אלא מעתה אוקן וסרים ה"נ דלא ערפינן אלא מצות, d. h.: Warum, spricht das Gesetz, bringe ein noch nicht mutterfähiges Kalb in einen steinigen Grund? Es sagt damit: ein Wesen, das noch nicht fruchtbar geworden, werde an einem Orte getötet, der nicht fruchtbar wird, und sühne so den, dem man die Möglichkeit geraubt, in Pflichtthaten fruchtbar zu werden. Allein die halachische Verhandlung (Sanhedrin 52 b) erblickt offenbar in der Tötung der עגלה ein Vorbild der Hinrichtung eines Mörders, הוקשו כל שופכי דמיה לעגלה ערופה מה להלן בסייף ומן הצואר אף כאן בסייף ומן הצואר אי מה להלן וכו' ע"ש, und näher erwogen, dürfte denn doch auch der Agada in Sota keine andere Ansicht zu Grunde liegen. Soll die Sühne des um seine Zukunft Gebrachten zum Ausdruck kommen, so liegt ja nicht darin eine Sühne, daß der an ihm begangene Raub, sondern daß zum Bewußtsein komme, wie derjenige, der ihn seiner Lebenszukunft beraubt, in demselben Augenblicke selber den Anspruch auf das hohe Gut verloren, um welches er ihn gebracht. Wer einen Menschen um seine hieniedige Zukunft gebracht, für den giebt es selber keine hieniedige Zukunft mehr, und kommt er auch dem menschlichen Gerichte nicht zu Händen, die göttliche Waltung vollbringt an ihm das, was sie durch den Arm der menschlichen Gerichte nicht hat zum Vollzuge kommen lassen. Zukunftsarm findet er sein Ende auf zukunftslosem Boden. —

Demgemäß dürfte auch in dieser Agada die עגלה nicht den Erschlagenen, sondern den noch lebenden Thäter und die Folgen vergegenwärtigen, die aus seiner That für ihn erwachsen: jeder Mörder wird im Momente des Mordes eine frucht- und thatenzukunftlose עגלת בקר אשר לא עבד בה ולא משכה בעול, und die Erde unter ihm wird zu einem נחל איתן אשר לא יעבר בו ולא יזרע, und so findet er sein Ende. Vergleiche das an den ersten Mörder gerichtete Wort: כי תעבד את האדמה לא תסף תת כחה לך נע ונד תהיה בארץ. —

9. וְאַתָּה תְּבַעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקִּרְבֶּךָ כִּי־תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה: ס

9. Du aber hast das unschuldige Blut fortzuschaffen aus deiner Mitte, indem du thust, was recht ist in den Augen Gottes.

10. כִּי־תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל־אֹיְבֶיךָ וְנָתַנוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ:

10. Wenn du ausziehst zum Kriege wider deine Feinde, und es giebt einen Gott, dein Gott, in deine Hand und du machst seine Gefangenen,

---

V. 9. ואתה תבער. Was durch ע"ע symbolisch zum Vollzug gebracht wird, das hat das menschliche Gericht an dem Mörder zu vollziehen, wenn er und seine That in gesetzlicher Weise zur richterlichen Sühnung gestellt ist. Und auch die Vollziehung der ע"ע-Institution enthebt dieser Pflicht nicht, wenn später der Mörder zu Gericht gebracht wird (Sota 47 a u. b תוספות Kethuboth 37 b).

כי תצא

V. 10. Der Abschnitt שופטים hatte vorzugsweise die Ordnung allgemeiner Angelegenheiten der Gesamtheit zum Gegenstande, deren Konstituierung zunächst durch die bevorstehende staatliche Niederlassung im Lande gefordert war. Der Abschnitt כי תצא bringt nun noch eine Anzahl Gesetzesgruppen, die zunächst die Regelung von Privatverhältnissen des Familien- und Verkehrslebens im Auge haben, wo der nun bevorstehende Eintritt in die Dezentralisation und die natürliche Anbürgerung Veranlassung zu Ausschreitungen gewähren, und darum auch solche Vorschriften in ihrer ganz besonderen Bedeutsamkeit hervortreten lassen, welche den Geist der Gesetzesachtung, des Rechts und der Liebe und der Sittenheiligung dem sich selbst überlassenen einzelnen bei allen seinen Unternehmungen zu beleben geeignet sind. Insbesondere tritt das Familienleben, das Verhalten der Geschlechter zu einander, das Gattenleben, das Verhältnis der Eltern zu den Kindern, sowie der Kinder zu den Eltern in den Vordergrund. Ist es doch eben das Familienleben, für welches einerseits durch die Nähe anwohnender Bevölkerungen manche Trübung zu erwarten war, andererseits ging das Familienleben seiner vollen Verwirklichung, insbesondere nach der bürgerlichen Seite hin, erst mit dem Augenblick entgegen, wo die Familienexistenz aus den Händen einer unmittelbar göttlichen Fürsorge in die Hand des sein Weib und Kind ernährenden Familienvaters überging. An der Spitze dieser Gesetzesgruppen steht ein Problem, das, ähnlich wie an der Spitze der konstituierenden Rechtsordnungen, an den Problemen des Verbrechers und des ärmsten Mädchens (2. B. M. 21, 2 u. 7) das Personen- und Gattenrecht gelehrt wird, also an der Behandlung einer Kriegsgefangenen die geschlechtliche Heiligkeit eines weiblichen Wesens der männlichen Leidenschaft gegenüber proklamiert und vor leichtfertigem Mißbrauch sicher stellt. So ward Kap. 20, 19 f. das allgemeine לא תשחית-Verbot jeglicher zwecklosen Zerstörung und wird Kap. 23, 10 f. das allgemeine Gebot keuscher Schamhaftigkeit in Worten und Handlungen, ונשמרת מכל דבר רע, ולא יראה בך ערות דבר, an dem Problem von Kriegszuständen gelehrt, in welchen Zerstörungslust und sittliche Ungebundenheit sich einen Freibrief auszustellen pflegen. Was in allen diesen Problemen den jüdischen Gewissen selbst für Ausnahmszustände zur Pflicht gemacht wird, gilt selstverständlich in noch höherem Maße für die Zustände des normalen Lebens.

במלחמת הרשות הכתוב מדבר, כי תצא (ספרי), es spricht hier nicht von dem Kriege zur Besitznahme des palästinensischen Landes (siehe zu Kap. 20, 1).

11. וְרָאִיתָ֖ בַּשִּׁבְיָ֑ה אֵ֚שֶׁת יְפַת־תֹּ֣אַר וְחָשַׁקְתָּ֣ בָּ֔הּ וְלָקַחְתָּ֥ לְךָ֖ לְאִשָּֽׁה׃

12. וַהֲבֵאתָ֖הּ אֶל־תּ֣וֹךְ בֵּיתֶ֑ךָ וְגִלְּתָ֗ה אֶת־רֹאשָׁ֛הּ וְעָשְׂתָ֥ה אֶת־צִפָּרְנֶ֖יהָ׃

13. וְהֵסִ֤ירָה֙ אֶת־שִׂמְלַ֣ת שִׁבְיָ֔הּ מֵעָלֶ֖יהָ וְיָשְׁבָ֣ה בְּבֵיתֶ֑ךָ וּבָכְתָ֞ה אֶת־אָבִ֤יהָ וְאֶת־אִמָּהּ֙ יֶ֣רַח יָמִ֔ים וְאַחַ֕ר כֵּ֥ן תָּבֹ֖וא אֵלֶ֑יהָ וּבְעַלְתָּ֣הּ וְהָיְתָ֥ה לְךָ֖ לְאִשָּֽׁה׃

14. וְהָיָ֗ה אִם־לֹ֤א חָפַ֙צְתָּ֙ בָּ֔הּ וְשִׁלַּחְתָּ֖הּ לְנַפְשָׁ֑הּ וּמָכֹ֤ר לֹא־תִמְכְּרֶ֙נָּה֙ בַּכֶּ֔סֶף לֹא־תִתְעַמֵּ֥ר בָּ֖הּ תַּ֣חַת אֲשֶׁ֥ר עִנִּיתָֽהּ׃ ס

11. und siehst in der Gefangenschaft ein Weib von schöner Gestalt, du hast Liebe zu ihr und nimmst sie dir zur Frau:

12. so bringst du sie heim in dein Haus, und sie schert ihr Haupt und pflegt ihre Nägel,

13. und legt das Gewand ihrer Gefangenschaft ab und sitzt in deinem Hause und beweint ihren Vater und ihre Mutter einen Monat lang; nachher erst kannst du zu ihr kommen und sie ehelichen, daß sie dir zur Frau werde.

14. Es sei aber, wenn du keinen Gefallen an ihr findest, so entlässest du sie ihrem freien Willen; verkaufen darfst du sie nicht für Geld, darfst überhaupt von ihr keinen Vorteil ziehen, dafür, daß du sie geschwächt.

כנגד אויבך (ספרי), es bezeichnet dieses על nicht einen unprovozierten Überfall, den setzt der Text nicht voraus. Es bezeichnet dieses על die Feindlichkeit einer Absicht überhaupt, die Absicht der Besiegung.

VV. 11—14. וראית בשביה וגו׳. Nach allgemeinster Auffassung habe er sich der Kriegsgefangenen einmal in Leidenschaft genähert, לא דברה תורה אלא כנגד יצ״ה (Kiduschin 21 b).

והבאתה אל תוך ביתך. Er hat die Pflicht, sie entweder zu ehelichen, nach den Verse 12 u. 13 vorgeschriebenen Handlungen, womit sie völlig ins Judentum übertritt und seine rechtmäßige Frau mit allen Konsequenzen wird, oder V. 14, er hat ihr die Freiheit zu geben. Er darf sie weder ferner mißbrauchen, noch sie in seinem Dienst behalten, oder zu Gunsten anderer über sie disponieren. Nach anderer Auffassung darf er sich überhaupt nur nach den hier vorgeschriebenen Handlungen ihr nähern und sie zur Frau nehmen oder sie freilassen (siehe תוספו׳ Kiduschin 22 a).

Nach ספרי und Jebamoth 48 a beabsichtigen die hier vorgeschriebenen Vornahmen ניוול, eine Herabstimmung ihrer Reize, damit er sie schmucklos und reizloser eine zeitlang erst so in häuslicher Nähe sehe und Zeit habe, sich zu prüfen, bevor er sie zum Weibe nehme. Denn Billigung hat eine solche lediglich unter dem Diktat der Leidenschaft geschlossene Ehe nicht, und wird warnend auf die V. 15 f. und V. 18 dem יפת־תואר-Problem sich anschließenden Gesetze vom ehelichen Zwiespalt und ungeratenen Sohn als Folgen hingewiesen, die aus allen Ehen zu erwarten stehen, deren Brautwerber nicht Vernunft und Pflicht, sondern Leidenschaft gewesen.

ובכתה את אביה ואת אמה, nach Jebamoth 48 b zugleich Ausdruck für Entsagung der heidnischen Gewöhnungen im Elternhause.

לא תתעמר בה, עמר eigentlich ein Ährenbündel, Garbe. — התעמר ב: sich Garben, d. h. einen Gewinnst, einen Nutzen mit etwas schaffen, etwas von ihm ernten.

15. כִּי־תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ־לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכֹר לַשְּׂנוּאָה׃

15. Wenn eines Mannes zwei Frauen sein werden, eine geliebte und eine gehaßte, und sie haben ihm Söhne geboren, die geliebte und die gehaßte, und der erstgeborene Sohn ist der gehaßten:

Daher auch so viel als: לא תשחמש בה. Du darfst sie nicht zum Dienste gebrauchen (ספרי) ebenso wie Kap. 24, 7: והתעמר בו.

V. 15. כי תהיין וגו׳. Das vorangehende יפת תואר-Gesetz statuiert als Ausnahmsfall für Ausnahmszustände die Zulassung blos sinnlicher Eindrücke als leitende Gründe bei einer Gattinwahl. Daran schließt sich warnend das Problem von einem unter Sympathien und Antipathien sich trübenden Verhältnis von Gatten und Eltern und Kindern unter einander, Mißstimmungen, die durch ungleiche Erbteilungen auf Geschlechter hinab von einem Namen getragene Familienzweige in gehässiger Feindschaft zu entzweien vermögen. Bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Verhältnisse und Persönlichkeiten räumt, wie wir sehen werden, das Gesetz dem Vater einen weiten Spielraum der Befugnis zur Vermögensteilung unter seine Erben ein, giebt aber zugleich durch die Schranke, die es derselben setzt, einen Wink, von dieser Befugnis nur mit weisester Beschränkung Gebrauch zu machen.

האחת אהובה והאחת שנואה, Jebamoth 23 a wird dieses אהובה und שנואה auch von der Billigung und Mißbilligung einer Eheschließung vor dem Gesetze, אהובה בנישואיה, ושנואה בנישואיה, verstanden und in dem כי תהיין לאיש der Fall nachgewiesen, daß es gesetzlich verbotene Ehen gebe, die, wenn geschlossen, gleichwohl Giltigkeit haben und nur durch גט gelöst werden können. Z. B. חייבי לאוין (siehe 3. B. M. S. 455). Auf das Erbrecht hat übrigens die größere oder geringere Illegitimität der Geburt keinen Einfluß, selbst ממזר מחייבי כריתות ist vollgiltiger Erbe, mit Ausnahme von בן משפחה או נכריה (Jebamoth 22 b). אהובה ושנואה ist aber, wie wir glauben, ganz allgemein, und nur implizite auch von gesetzlicher Mißbilligung zu verstehen. Daher lehrt ספרי zu והיה הבן הבכור לשניאה, לשניאה הכתוב מבשרך שבן הבכור לשנואה, welchem doch offenbar die Auffassung der שנואה als der durch unverschuldete Abneigung Zurückgesetzten, ähnlich wie Lea in Verhältnis zu Rachel, zu Grunde liegt. Einer שנואה בנישואיה, deren Ehe eigentlich gesetzlich zu lösen ist, wird sicherlich nicht die tröstliche Verheißung, daß ihr die Vorsehung den erstgeborenen Stammesträger bescheiden wird. Indem ספרי diese Verheißung an das Wort: לשניאה knüpft, dürfte uns damit Aufschluß über den Unterschied zwischen שנואה und שניאה und das Motiv dieses Wechsels in der Form gegeben sein. שנואה ist eine passive Verbalform, sagt, streng genommen, nichts anderes, als daß im Momente der letztwilligen Verfügung die eine Frau geliebt, die andere gehaßt wird. Diese Zu- und Abneigung kann eben erst jetzt in ganz späterer Zeit eingetreten sein. שניאה ist aber adjektivische Substantivform, geht jedenfalls über den gegenwärtigen Moment hinaus, sie ist die von Anfang an weniger Geliebte und ward eben als solche die Mutter des Erstgeborenen.

Baba Bathra 142 b wird an dem Ausdrucke unseres Textes: וילדו לו die Halacha gelehrt, daß בן שנולד לאחר מיתת אביו אינו ממעט בחלק בכורה, daß der im Folgenden dem Erstgeborenen zugewiesene Vorzugsteil an der Erbschaft nach den im Momente des Todes des Vaters bereits geborenen Söhnen ermessen wird, ein nachgeborener Sohn aber bei dieser Feststellung nicht in Betracht kommt. Waren z. B. im Augenblicke des Todes drei Söhne vorhanden, wovon einer ein Erstgeborener, so erhält der Erstgeborene als

16. וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת־בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר־יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת־בֶּן־הָאֲהוּבָה עַל־פְּנֵי בֶן־הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר׃

16. so sei es, am Tage, wenn er seinen Söhnen das, was sein Eigentum ist, vererbt, ist er nicht befugt, dem Sohne der geliebten das Erstgeburtsrecht vor dem Sohne der gehaßten, dem Erstgeborenen, zu erteilen.

17. כִּי אֶת־הַבְּכֹר בֶּן־הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר־יִמָּצֵא לוֹ כִּי־הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה׃ ס

17. Vielmehr hat er den Erstgeborenen, den Sohn der Gehaßten, anzuerkennen, ihm einen doppelten Anteil an allem dem vorhandenen Seinigen zu geben; denn er ist der erste seiner Habe, sein ist das Recht der Erstgeburt.

בכורה=Teil ein Viertel, obgleich nach dem Tode des Vaters noch ein Sohn geboren worden, der, wenn er beim Leben des Vaters geboren worden wäre, das בכורה=Teil auf ein Fünftel reduziert haben würde.

V. 16. והיה ביום הנחילו את בניו, mit dieser Voraussetzung ist (Baba Bathra 130 a) dem Vater die Befugnis eingeräumt, unter seinen gesetzlichen Erben seinen Nachlaß nach seiner Wahl zu verteilen, התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה. Das לכל מי שירצה ist jedoch nur in beschränktem Sinne zu verstehen: על מי שראוי ליורשו. Nur unter den Erbberechtigten kann er seinen Nachlaß ungleich verteilen oder selbst einen von ihnen zum Universalerben einsetzen. Er kann aber keinem Nichtberechtigten ein Erbrecht erteilen. Es heißt את בניו im Texte. Von dieser Befugnis wird hier חלק בכורה ausgenommen. Das Erstgeburtsteil kann der Vater in keiner Weise dem Erstgeborenen schmälern.

את אשר יהיה לו. Mit bedeutsamer Präzision wechselt der Ausdruck hier und V. 17. Der unter den Söhnen normal zur Verteilung kommende Nachlaß wird את אשר יהיה לו genannt. Dieser Ausdruck umfaßt das ganze Vermögen des Erblassers: „das, was ihm zusteht", „worauf er ein Recht hat". Es sind darin sowohl die bei seinem Tode sich in seinem Besitze befindenden Vermögensstücke (מוחזק), als auch alles dasjenige begriffen, was er noch an Schuldforderungen ausstehen hat und das der Masse erst nach seinem Tode zuwächst, was bei seinem Tode noch kein Besitz, sondern nur Rechtsanspruch (ראוי) war. Der בכורה=Anteil wird aber (V. 17) nur בכל אשר ימצא לו nur von dem bestimmt, was bei dem Tode des Erblassers bereits in dessen Besitze vorhanden war, von den Ausständen wird dem בכור kein Voranteil, אין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק (Bechoroth 52 a).

V. 17. כי וגו' יכיר. Mit dieser Pflicht hat das Gesetz dem Vater auch das Recht und die Glaubwürdigkeit zu der Erklärung zuerkannt, welcher von seinen Söhnen der Erstgeborene ist. יכיר יכירנו לאחרים נאמן אדם לומר זה בני בכור (Jebamoth 47 a). Zugleich schließt die Bestimmung יכיר auch den Fall aus, daß der Sohn erst nach dem Tode des Vaters geboren wäre — etwa bei Zwillingsgeburten oder bei von zwei Frauen nach dem Mannestode Geborenen — ein solcher hätte nicht das Erstgeburtsrecht, da ihn der Vater nicht „kennen" konnte. בכור שנולד לאחר מיתת אביו אינו נוטל פי שנים מאי טעמא יכיר אמר רחמנא והא ליהא (B. B. 142 b).

פי שנים, so viel als zwei bekommen würden. בכל אשר ימצא לו (siehe zu V. 16). כי הוא ראשית אנו (siehe 1. B. M. S. 436 u. 539). Es ist das erste Kind, in welchem

sich der Vater Vater gefühlt. Wenn unter allen irdischen Existenzen ein Mensch das Höchste ist, so giebt es keine höhere Errungenschaft als ein Kind, als ein Menschenwesen, das ein Mann im edelsten Sinne des Wortes „sein" zu nennen sich berechtigt fühlt. Und wenn nun das Kind, durch welches der Mann zuerst dieses Hochgefühl empfunden, ein Kind ist, in welchem auch bürgerlich der Vater sich fortleben fühlen soll, wenn ראשית אנו ein Sohn ist, dann: לו משפט הבכורה, dann tritt das Kind mit dem vermögensrechtlichen unverlierbaren Anspruch der Erstgeburt in die Welt.

Der hier besprochene בכור לנחלה ist nicht identisch mit dem 2. B. M. Kap. 13 geheiligten und 4. B. M. 3, 40 f. zur Auslösung gekommenen בכור לכהן. Für בכור לכהן ist der Begriff: פטר רחם maßgebend, für בכור לנחלה der Begriff ראשית אנו. בכור לכהן ist ein Sohn, durch welchen ein Weib zuerst Mutter geworden, בכור לנחלה ein Sohn, durch welchen ein Mann zuerst Vater geworden, und zwar ist der Mutterstand nicht durch die lebende und lebensfähige Geburt bedingt, während der Vaterstand nur bei einer lebenden und lebensfähigen Geburt als eintretend betrachtet wird. Es liegt dies eben in den Begriffen פטר רחם und ראשית אנו. Nur in einem lebenden und lebensfähigen Kinde erblickt ein Vater אנו, und erprobt sich dies in dem Verlustgefühl, wenn das Kind nach der Geburt stürbe, מי שלבו דווה עליו (Baba Bathra 111 b; — siehe 1. B. M. S. 436 die Doppelbedeutung von און). Beide בכור-Charaktere können in einer Person vereinigt sein, z. B. מי שלא היו לו בנים ונשא אשה שלא ילדה. Allein, wenn der Mann bereits Kinder gehabt oder die Frau bereits geboren, so wird im ersten Falle das Kind nur בכור לכהן, im zweiten Falle nur בכור לנחלה sein. Ebenso ist בכור לנחלה ואין בכור לכהן nur הבא אחר נפלים, es ist wohl ראשית אנו, aber nicht פטר רחם (siehe Bechoroth 46 a).

לו משפט הבכורה. Baba Bathra 111 b wird hieran die Halacha gelehrt, daß הבכור נוטל פי שנים בנכסי האב ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם, daß an dem mütterlichen Nachlaß dem בכור kein Vorzugsteil zusteht, und zwar, wie dort entwickelt wird, nicht nur bei einseitigem בכור wie בחור שנשא אלמנה oder אלמן שנשא בתולה, sondern selbst wenn er בכור des Vaters und der Mutter ist, בחור שנשא בתולה, wirkt die בכורה vermögensrechtlich nur beim väterlichen Nachlaß, nicht aber beim Nachlaß der Mutter; es heiße nämlich: לו משפט הבכורה לאיש ולא משפט הבכורה לאשה. Obgleich das לו unseres Textes sich offenbar auf den Sohn bezieht, so war doch bereits zuvor durch אשר ימצא לו ולא לה und ראשית אנו ולא אנה sowohl der Nachlaß, als der Erblasser, bei welchen das vermögensrechtliche Erstgeburtsrecht eintritt, auf den Vater beschränkt, und wenn noch einmal wiederholt wird, daß לו משפט הבכורה, so ist damit gesagt, daß überhaupt משפט הבכורה nur לו, nur dem im vorhergehenden bezeichneten väterlichen בכור und nur am väterlichen Nachlaß erwächst, so daß auch ein väterlicher und mütterlicher בכור nur am väterlichen Nachlaß בכורה-Anteil hat (siehe לחם משנה zu רמב"ם הל' נחלות ב' ח').

Vergegenwärtigen wir uns diese Institution des בכור לנחלה, so dürften die beiden charakteristischen Gesetzesbestimmungen, daß בן שנולד לאחר מיתת האב אינו ממעט בחלק בכורה, daß bei Bestimmung des בכורה-Anteils ein nachgeborener Sohn nicht mit in Betracht gezogen wird, und daß אין בכור נוטל בראוי כבמוחזק, daß ebenso dieser Anteil nur auf die im Momente des Todes des Vaters in seinem Besitze vorhandenen, nicht aber auf die erst nach dem Tode der Masse zuwachsenden Vermögensstücke sich erstreckt, die Bestimmung des בכור dahin aussprechen, daß durch ihn sofort mit dem Ableben eines Vaters ein mit überwiegendem Güterbesitz ausgestatteter vermögensrechtlicher Fortträger seiner Persönlichkeit in Mitte der Überlebenden hergestellt sein könne und so die fortzusetzende einheitliche Leitung der Familie und des Hauses eine weniger plötzliche Erschütterung erleiden möge. Wie bisher um den Vater, so gruppiert sich jetzt

18. כִּי־יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה
אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ
וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם׃

18. Wenn ein Mann einen Sohn hat, der ungehorsam ist und widerspänstig ist, er hört nicht auf die Stimme seines Vaters und auf die Stimme seiner Mutter; sie züchtigen ihn und er gehorcht ihnen dennoch nicht:

---

um den vermögensrechtlichen Erstgeborenen die Familie und das Haus. Daher sind für seine Stellung nur die im Momente des Sterbens des Vaters bereits geborenen Kinder und die bereits disponibeln Erblaßgüter maßgebend. Einer eingehenden Erwägung wert erscheint noch die Thatsache, daß ebenso wie für das jüdische Staatsganze כהונה und מלכות zwei getrennte Potenzen bilden, so auch in dem kleineren Kreis der Familie die geistige בכורה, בכור לכהן, und die vermögensrechtliche בכורה, בכור לנחלה, auf zwei verschiedene Institutionen verteilt sind (vergl. 1. B. M. S. 83).

Wir haben oben zu V. 16 bemerkt, daß durch ביום הנחילו את בניו dem Erblasser das Recht einer ungleichen Erbverteilung unter seinen Erben eingeräumt ist. Baba Bathra 131a bleibt die Frage unentschieden, ob ihm dieses Recht schon in gesunden Tagen, als בריא, oder erst in der Krankheit als שכיב מרע, worauf ביום הנחילו strikte genommen hinweisen würde, eingeräumt wäre. Für die Praxis gilt das letztere.

Die Beschränkungen, welche für Erbeinsetzungen gegeben sind, finden bei מתנות, bei Schenkungen nicht statt, und unterscheidet das jüdische Recht auch hier hinsichtlich der die Rechtsgiltigkeit bedingenden Form מתנות שכיב מרע, Schenkungen vom Krankenlager, und מתנות בריא, Schenkungen Gesunder.

Obgleich aber eine ungleiche Erbverteilung, ja die Zuwendung eines Nachlasses auf dem Wege der Schenkung an einen Nichtberechtigten möglich ist, so wird ein solches Verfahren gleichwohl nicht gebilligt אין רוח חכמים נוחה הימנו (Baba Bathra 133 b), und warnend wiederholt einer unserer Dezisoren (Tur. Ch. M. 282) bei diesem Anlaß die Mahnung der Chachamim: שלא ישנה אדם לבן בין הבנים אפילו בדבר מועט שלא יבא לידי קנאה, keiner bevorzuge auch nur in Kleinigkeiten ein Kind vor den andern, damit es nicht dem Neide ausgesetzt werde. —

Daß diese Ergänzung der bereits im vierten Buche Kap. 27, 6 f. gegebenen Erbschaftsordnung diesem Kompendium für die Niederlassung im Lande aufbewahrt blieb, motiviert sich schon von selbst, da in der That erst mit dieser Niederlassung im Lande Vermögen und Vermögensunterschiede in ihre eigentliche Bedeutung eintreten, während sie unter der allen Bedürfnissen fürsorgenden göttlichen Führung durch die Wüste kaum einen Einfluß gehabt haben dürften. —

V. 18. כי יהיה לאיש בן. An die בכור לנחלה-Institution, welche die Bedeutsamkeit des Sohnes als vermögensrechtlichen Fortträgers der Persönlichkeit des Vaters für Familie und Haus in den Vordergrund stellt, schließt sich ein Gesetz über den völlig mißratenen Sohn, בן סורר ומורה, für welchen das Gesetz die Eltern selbst einen frühzeitigen Tod aus Richters Händen als Rettung vor gänzlicher Verderbnis fordern läßt. Wir haben im achten Jahrgang des Jeschurun dieses Kapitel von dem ungeratenen Sohn einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Wir haben dort darauf hingewiesen, wie nach einer Auffassung (Sanhedrin 71 a) dieses Kapitel ein Problem behandelt, das לא היה ולא עתיד להיות, das in aller Vergangenheit und aller Zukunft nur „Problem" war und bleiben wird, nach allen bedingenden Momenten nie zum konkreten Fall sich gestalten kann, das aber nichtsdestoweniger, oder vielmehr eben darum eine reiche Fund-

grube pädagogischer Wahrheiten bildet, deren Erforschung דרוש וקבל שכר mit reichstem Gewinnst für das Erziehungsgeschäft der Eltern lohnt.

Dieses Gesetz, das über einen jugendlichen Verbrecher als einen „Unverbesserlichen" den Stab bricht und seinen frühzeitigen Tod als einzige Rettung vor künftiger völliger Entartung statuiert, — בן סורר ומורה נידון על שם סופו ימות זכאי ואל ימות חייב (daselbst 17 b) — knüpft nämlich dieses sein Urteil an ganz bestimmte Momente des Alters, des Vergehens, ganz besonders aber des Verhaltens der Eltern zu einander und zum Sohne, die nur in ihrem vorhandenen Zusammenwirken die elterliche Erziehungsaufgabe als gelöst, und die Schuld allein in der unverbesserlichen Natur des Sohnes erscheinen lassen, die aber eben damit die bedeutsamsten Fingerzeige derjenigen Momente bilden, welche eine jede gedeihliche Erziehung zur Voraussetzung hat. Wir haben diese Momente in der erwähnten Abhandlung hervorzuheben und eingehend zu beleuchten versucht. Wir verweisen hierauf und beschränken uns hier darauf, diese Momente nur wie sie sich aus Erläuterung des Textes ergeben, zu verzeichnen.

כי יהיה לאיש בן, es heißt nicht einfach: כי יהיה בן סורר ומורה וגו', auch nicht: בן הייתי לאבי wie כי יהיה לאב בן (Prov. 4, 3), in welchen beiden Fällen der Sohn ganz allgemein als Kind seiner Eltern zu begreifen wäre, sondern: כי יהיה לאיש בן, ähnlich wie das vorhergehende כי תהיין לאיש שתי נשים, und ist damit der Sohn in seinem Verhältnis zum Vater als Mann begriffen, als ein Kind, in welchem der Mann bereits einen einstigen Nachfolger und Fortträger seiner Mannespersönlichkeit zu erblicken berechtigt sein sollte, einen „Baustein und Fortbauer" seines Hauses, wie das Wort ja eigentlich sagt. Ein Gedanke, der durch den Gegensatz um so schärfer hervortritt, in welchem der hier zu besprechende בן סורר ומורה zu dem im vorigen Gesetze besprochenen Sohne steht, der als ראשית אנו bezeichnet ist. Dort erblickt der sterbende Vater in seinen Söhnen die vermögensrechtlichen Fortträger seines Haus und Familie ernährenden Mannesstrebens. Hier sieht er in dem זולל וסובא den einstigen Vergeuder des väterlichen Vermögens, שסוף מגמר נכסי אביו (Sanhedrin 72 a). Während daher בן an sich den Sohn auch im Kindesalter umfassen würde, bezeichnet: כי יהיה לאיש בן den Sohn in demjenigen Altersstadium, in welchem der Vater als Mann in ihm schon den künftigen Mann, den ihm, dem Manne, schon näher gerückten erkennt, כי יהיה לאיש בן הסמוך לגבורתו של איש (daselbst 68 b), es sind dies nach der Halacha die ersten drei Monate nach erlangter Jünglingsreife, nach zurückgelegten dreizehn Jahren. כל ימיו של בן ס'ו'מ אינן אלא ג' חדשים בלבד (daselbst 69 a).

Einen höchst bedeutsamen Wink, glauben wir, giebt das Gesetz mit dieser Beschränkung allen um die sittliche Zukunft ihrer Zöglinge ernst bedachten Erziehern. In den ersten Monaten nach erreichter בר מצוה erblickt das Gesetz die über die sittliche Zukunft entscheidende kritische Zeit. Gerade in der Zeit, in welcher nach gewöhnlicher Anschauung mit der erwachenden Sinnlichkeit das „Böse" im Menschen wach wird, erwartet das Gesetz den entscheidenden Durchbruch des „Guten", das eben im Kampfe mit der Sinnlichkeit לגבורתו של איש, sich zu der sittlichen Mannesstärke emporarbeitet. Der Menschenschöpfer, der dem Menschenjüngling die Zeit des Kampfes gegeben, hat dieselbe Zeit zu einer Weckerin des Geistes geschaffen, der für alles sittlich Edle und Große erglüht und sich von allem Gemeinen und Niedrigen mit empörtem Ekel abwendet. Und vor allem der jüdische Menschenjüngling, wenn die Eltern an ihm ihre Pflicht gethan und ihn „auf den Knieen der Lehre und der Pflicht", der תורה und מצוה haben heranwachsen lassen, so daß sie ihn nun als בר מצוה, als „Sohn der von Gott gebotenen Pflicht", eben der weiter erziehenden Macht dieses Pflichtbewußtseins überantworten können, von ihm heißt es in noch höherem Grade: בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין (Kiduschin 30 b). An dem Gehorsam, den der zum Jüngling gereifte

19. וְתָפְשׂוּ בּוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל־זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל־שַׁעַר מְקֹמוֹ׃

19. so ergreifen ihn sein Vater und seine Mutter, und führen ihn hinaus zu den Ältesten seiner Stadt und zum Thore seines Ortes,

---

Sohn in dieser ersten Zeit seines Jünglingsadels seinen Eltern zollt, an dem Maße, in welchem er sich in dieser Zeit von dem Gemeinsinnlichen entfernt und dem Geistig-sittlichen sich zuwendet: will das Gesetz die Macht erkennen, die der Geist der „Mizwa" über ihn hat, zu deren Fahne er jetzt mit Mannesernst und Jünglingsfreude getreten sein soll. Es scheint uns nicht fern zu liegen, daß dies auch der Gedanke der Mischna (Sanhedrin 68 a) sei, die nicht sagt: בן ולא איש קטן פטור שלא בא לכלל עונשין, sondern קטן פטור שלא בא לכלל מצות; denn nicht so sehr von der Furcht vor Strafe, als von der Macht des freudigen Mizwageistes erwartet das Gesetz den sittlichen und sittigenden Einfluß auf den Menschenjüngling. So faßt auch die erläuternde Gemara בא לכלל עונשין und בא לכלל מצות als zwei getrennte Momente (daselbst).

סורר ומורה, während סרר wie סור das beharrliche Weichen von einem angewiesenen Wege, das Nichteingehen auf denselben bezeichnet, so: פרה סוררה (Hosea 4, 16), ein störrisches, unlenksames Tier, liegt in מרה auch das positive Zuwiderhandeln (siehe 1. B. M. S. 361). So auch ספרי: ומורה שמורה לעצמו דרך אחרת und: סורר על דברי אביו ומורה על דברי אמו סורר על דרכי תורה ומורה על דברי הדיינים (nach Lesart im Jalkut). Dem Vater folgt er nicht und der Mutter handelt er zuwider, ebenso thut er nicht, was Gott geboten, und das gerade Gegenteil von dem, was Menschen fordern.

איננו שומע בקול אביו ובקול אמו: nur wenn das Kind einen Vater und eine Mutter hat, und nur, wenn sowohl der Vater als die Mutter ihren erziehlichen Einfluß auf ihn geltend machen, und nur, wenn, wie dies V. 20 heißt: איננו שומע בקולנו, Vater- und Mutterstimme eine Stimme ist, beide dem Kinde in gleichem Ernst, in gleicher Würdigkeit und vor allem in übereinstimmendem, einheitlichem Meinen und Wollen gegenüberstehen: nur dann können sie sich sagen, ihre Schuld sei es nicht, wenn ihr Kind mißraten. Wo eines dieser Momente fehlt, wo vor allem Übereinstimmung, die Einheit in der Erziehung zwischen Vater und Mutter fehlt, da ist das Mißraten des Kindes noch kein Beweis für die sittliche Verderbnis seiner Natur — unter einer wirklichen, besseren väterlichen und mütterlichen Erziehung wäre das Kind vielleicht ein anderes geworden und was die Eltern verfehlt, kann vielleicht das Leben und die Erfahrung bessern. —

Diese völlige Übereinstimmung zwischen Vater und Mutter als unerläßliche Vorbedingung dieses Problems ist auch allen folgenden Bestimmungen aufgeprägt, so:

V. 19. ותפשו בו אביו ואמו, היה אביו רוצה ואמו אינו רוצה אביו אינו רוצה ואמו רוצה אינו נעשה בן ס׳ו׳מ עד שיהיו שניהם רוצין (daselbst 71 a). Ja, die bereits erwähnte Ansicht, die in diesem ganzen Gesetze nur ein lehrreiches Problem erblickt, bedingt die Verurteilung des ungeratenen Sohnes sogar durch eine Gleichheit der Eltern in dem sinnlichen Eindruck der körperlichen Erscheinung. אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה מ״ט דאמר קרא איננו שומע בקולנו מדקול בעינן שוין מראה וקומה נמי בעינן שוין (daselbst). Und in der That, bei der sinnlichen Anlage des Kindes unseres Problems fällt sicherlich auch der sinnliche Eindruck körperlicher Erscheinung ins Gewicht und läßt eine Ungleichheit, z. B. in dem mehr oder minder Imponierenden des Vaters oder der Mutter, in Stimme, Wuchs u. s. w. auch

20. und sagen zu den Ältesten seiner Stadt: dieser unser Sohn ist ungehorsam und widerspänstig, er hört nicht auf unsere Stimme, er ist ein Schlemmer und ein Säufer.

20. וְאָמְרוּ אֶל־זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ
זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ
זוֹלֵל וְסֹבֵא׃

---

auf eine Ungleichheit des sittlichen Eindrucks auf das zu erziehende Gemüt schließen. Auch körperliche Gebrechen der Eltern können in derselben Richtung den erziehlichen Einfluß geschwächt haben. Wenigstens hat das menschliche Gericht, dem ja zunächst nur solche äußere Merkmale vorliegen, in solchem Falle sein Urteil zurückhalten. Alle die Thätigkeiten, die in unserem Texte von den Eltern ausgesagt werden: ותפשו, והוציאו, ואמרו, בננו זה, איננו שומע בקולנו faßt die Halacha auf und lehrt an ihnen, daß unser Text keine an Hand oder Fuß gelähmten, an Stummheit, Blindheit, Taubheit leidenden Eltern voraussetze.

זולל וסובא, זלל ist der spezifische Ausdruck für gefräßiges Fleischessen, sowie סובא für den Weinsäufer. So Prov. 23, 20: אל תהי בסבאי יין בזללי בשר למו כי סבא וזולל יורש וקרעים תלביש נומה. זלל, verwandt mit צלל in die Tiefe versinken, bezeichnet den höchsten Grad der Entwürdigung als Gegensatz von יקר, so Jirmija 15, 19. ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, „wenn du es verstehst, Würdiges aus Gemeinem hervorzubringen, wird dein Mund gottähnliche Kraft bewähren". זולל ist daher der viehisch gewordene Mensch, und ein זולל בשר kennt keine höhere Glückseligkeit als einen großen guten Braten, er ist Vieh im Fleischgenuß. סבא, verwandt mit צבא anschwellen, שבע satt werden u. s. w.: sich mit Getränk füllen, saufen. Der בן סורר ומורה verfällt dem richterlichen Urteil nur, wenn er seinen Ungehorsam gegen die Eltern in viehischem Fleisch- und Weinschlemmen bethätigt, und zwar, da er es gegen den Willen der Eltern verübt und er als dreizehnjähriger Mensch voraussetzlich kein eigenes Vermögen hat, stiehlt er es, wie die Halacha lehrt, den Eltern und verpraßt es mit gleich ihm nichtswürdigen Genossen (Sanhedrin 71 a u. 70 b). Indem das Gesetz unter allen möglichen Verirrungen das als Kriterium hoffnungslosester Entartung hervorhebt, wenn in der Zeit, in welcher der zum Jüngling gereifte jüdische Knabe sich begeisterungsvoll jedem Ideale des Geistigen und Sittlichen zuwenden soll, er sich dem „Schlemmen und Saufen" ergeben zeigt, so liegt da wiederum ein bedeutsamer Fingerzeig für Vater und Mutter, überhaupt für den ganzen Tenor eines Hauses, in welchem junge Menschenseelen ihrer geistigen sittlichen Zukunft entgegenreifen sollen, schon um dieser ihrer Kinder willen sich zu hüten, nicht „gut Essen und Trinken" als ein überwiegendes „wichtiges" Anliegen des Hauses und der Hausgenossen hervortreten zu lassen. Nur, wo geistigen und sittlichen Momenten eine unvergleichlich höchste Wertschätzung zugewendet wird, bildet sich die Atmosphäre, in welcher junge Menschengemüter vor sinnlicher Vertierung geschützt bleiben. —

An die Aussage der Eltern: איננו שומע בקולנו knüpft die Halacha den Satz, daß nicht nur, wenn der ausschweifende Genuß bei einer Mizwagelegenheit stattgefunden, אכל דבר שהוא מצוה, sondern auch, wenn der Genuß in gesetzlich verbotenen Speisen bestanden אכל דבר עברה, wie: נבלות וטרפות ושקצים ורמשים, die Verurteilung nicht statthabe, es heiße: איננו שומע בקולנו ולא בקולו של מקום (daselbst 70 b). Wir haben diese auffallende, für die Erfahrungen unserer Gegenwart und durch dieselben in nicht geringem Maße lehrreiche Bestimmung in unserem eingangs erwähnten Artikel im Jeschurun ausführlich beleuchtet und verweisen hierauf. —

21. וּרְגָמֻהוּ כָּל־אַנְשֵׁי עִירוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ: ס

21. Und es steinigen ihn alle Leute seiner Stadt, daß er sterbe, und du schaffest das Böse weg aus deiner Mitte. Ganz Israel aber höre es und fürchte sich.

שני. 22. וְכִי־יִהְיֶה בְּאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט־מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל־עֵץ:

22. Wenn aber an einem Manne eine todesschuldige Sünde ist und er wird hingerichtet und du hängst ihn an einen Pfahl,

23. לֹא־תָלִין נִבְלָתוֹ עַל־הָעֵץ כִּי־קָבֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי־

23. sollst du seine Leiche nicht in die Nacht hinein am Pfahle hängen lassen, denn auch ihn hast du an dem-

---

V. 21. וכל ישראל ישמעו ויראו (siehe zu Kap. 17, 13).

V. 22. וכי יהיה באיש וגו׳. Das vorangehende בן סו״מ-Gesetz schloß mit der Bestimmung: וכל ישראל ישמעו ויראו, und wird damit das dort behandelte Verbrechen zu den drei andern gefügt, deren Strafvollzug als Warnung für alle andere zu veröffentlichen war. Daran schließt sich hier das Verbot, nicht etwa in gleicher Absicht diejenigen Verbrecher, deren Leichen nach der Hinrichtung vorschriftsmäßig an einen Pfahl schwebend hingehängt werden, zur Abschreckung anderer an dem Pfahle hängen zu lassen. Vielmehr sollen sie sofort wieder herabgenommen und, wie jeder andere Verstorbene, vor Sonnenuntergang begraben werden. Denn das augenblickliche Schwebenlassen der Leiche an dem Pfahl hat einen anderen Zweck und geschieht keineswegs in der Absicht, einen abschreckenden Anblick zu bereiten.

Dieser ganze V. 22 ist Vordersatz und לא תלין וגו׳ ist der Nachsatz. Denn keineswegs ist die Leiche eines jeden Hingerichteten aufzuhängen. Nur bei zwei Verbrechen, מגדף und ע״ז, ist dies Vorschrift, daß ihre Leiche nach der סקילה aufgehängt werde. Wir haben dies, sowie die Bedeutung dieser תליה als Vervollständigung des in סקילה sich verwirklichenden Gedankens des דמיו בו bereits 3. B. M. S. 442 zu entwickeln versucht. Hier folgt nur die gesetzliche Bestimmung, daß selbst bei diesen das allgemeine Verbot und Gebot לא תלין קבר תקברנו und nicht außer acht gelassen werden soll. Daher die Form: קבר תקברנו.

ת״ר אילו נאמר כי יהיה באיש חטא משפט מות ותליתיהו אומר: והומת ותליתיהו תולין אותו ואחר כך ממיתין אותו כדרך שהמלכות עושה ת״ל והומת ותליתיהו ממיתין אותו ואחר כך תולין אותו (Sanhedrin 46 b). Offenbar ergiebt sich aus dem Wortlaut unseres Textes, daß תליה keine Todesart, sondern eine Prozedur ist, welche nach der Hinrichtung vorzunehmen sein soll, und zwar, wie daselbst bemerkt wird, verschob man bei den Verbrechen, die תליה erforderten, Urteilsfällung und Hinrichtung bis gegen Ende des Tages, vollzog nach der Hinrichtung die תליה der Leiche an einen Pfahl und nahm sie sogleich wieder herab.

V. 23. לא תלין וגו׳ כי קבר תקברנו וגו׳. Wir haben schon zum vorigen Verse bemerkt, daß dieses Verbot und Gebot an sich allgemein gelten, כל המלין את מתו עובר בלאו (daselbst), hier sind sie nur bei Gelegenheit einer mit תליה verbundenen Hinrichtung niedergelegt, um zu sagen, daß auch hier dieselben in Geltung bleiben sollen.

כי קבר וגו׳ der Pfahl, an welchem die תליה vollzogen war, wurde auch begraben.

קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי וְלֹא תְטַמֵּא אֶת־אַדְמָתְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה: ס

selben Tage zu begraben; denn nur Gottesfluch drückt ein Schwebender aus. Und du sollst nicht deinen Boden, den Gott, dein Gott, dir zum Erbteil giebt, entreinigen.

כי קללה אלקי׳ תלוי (siehe 3. B. M. S. 442). Die תליה hat nicht den Zweck der Abschreckung, sondern ist eine für מגדף (und so auch für ע׳ ע״ז) die vorangegangene סקילה ergänzende מצוה. Diese מצוה ist mit geschehener תליה vollzogen und ist daher die Leiche sofort herabzunehmen und zu Grabe zu bringen.

ולא תטמא וגו׳. Wir haben wiederholt erkannt, wie der durch eine Menschenleiche vergegenwärtigte Wahngedanke der Unfreiheit des Menschen die Grundquelle aller טומאה ist. אדמתך, „dein Menschenboden", der dir zur Verwirklichung des sittlich reinen, freien, gottebenbildlichen Menschenwirkens gegebene Boden, hat keinen Raum für die dem Zwange physischer Notwendigkeit anheimgefallene Leibeshülle eines aus ihr geschiedenen Menschen, sie ist von der Oberfläche des „Menschenbodens" weg, der Erde zu übergeben, der sie angehört und der sie entstammte, כי עפר אתה ואל עפר תשוב (1. B. M. 3, 19), וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה (Pred. 12, 7), deine „Adama" bleibe rein dem lebendigen und im Leben freien, reinen „Adam", ולא תטמא את אדמתך אשר ד׳ אלהיך נתן לך נחלה. —

Es wird aber die Pflicht des Begräbnisses einer Leiche zugleich als eine Pflicht gegen den heimgegangenen Menschenbruder begriffen, dessen Persönlichkeit in der zurückgelassenen Leibeshülle uns gegenwärtig sein und vor entwürdigendem Anblick geschützt werden soll, wie sich diese Pflicht ja auch in dem היתר טומאה לקרובים für die כהנים ausspricht (3. B. M. 21, 2 u. 3), und auch die Halacha lehrt, daß, obgleich כל המלין הלינהו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין אינו עובר עליו, dennoch את מתו עובר בלאו, Verschiebung des Begräbnisses zu Ehren des Toten, das Erforderliche zur Bestattung herbeizuschaffen, nicht gesetzwidrig ist (Sanhedrin 46 a u. b). Wird ja die Bestattung einer unversorgt liegenden Leiche, מת מצוה, als eine so hohe Liebespflicht begriffen, daß vor ihr die sonst höchsten positiven Pflichten und auch die טומאה-Verbote eines כה״ג und Nasir, selbst wo sie kumulativ auftreten, zurückzustehen haben, z. B. הרי שהיה כה״ג ונזיר והלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו מטמא למת מצוה, wenn er gleich dadurch an Erfüllung der פסח- und מילה-Pflicht gehindert wird (Berachoth 18 b תוספו׳ daselbst; — siehe 3. B. M. 21, 11 und 4. B. M. 6, 7). Ja, eine unbestattete Leiche wäre als בזיונא דכלהו חיי, als eine Entwürdigung aller Lebenden zu begreifen, deren leibliche Würde durch den Anblick der Verwesung litte (siehe im übrigen משנה לחם הל׳ zu אבל יב׳ א׳).

(וצ״ע דמאי קמבעי ליה בסנהדרין אי קבורה משום בזיונא או משום כפרה הא בברכות י״ט ב׳ סברת הש״ס בפשיטות דמת מצוה איכא משום כבוד הבריות וגם כמו שכתבתי בפנים הא דמותר להלין לכבודו מוכיח דקבורה משום בזיונא, וצ״ע. ולולי דמסתפינא הייתי אומר דהאבע׳ הוא דוקא אי קבורת קרקע משום בזיונא או משום כפרה דהא רק ע״י קרקע הויא כפרה ע״ש, וצ״ע.)

Kap. 22 beginnt mit einer Gesetzesgruppe (Verse 1—5), in welcher für das nunmehr beginnende eigentliche bürgerliche Verkehrs- und Berufsleben drei Fundamentalgrundsätze zum Ausspruch kommen, unter deren Einfluß allein sich das soziale Volksleben seiner Bestimmung gemäß gestalten kann. Diese drei Grundsätze sind: Brüderliche Solidarität aller für den Schutz des Eigentums eines jeden (Verse 1—3), brüderliche Solidarität aller für die Förderung der Unternehmungen eines jeden (V. 4), Auf-

כב 1. לֹא־תִרְאֶה אֶת־שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת־שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ׃

Kap. 22. V. 1. Du sollst nicht den Ochsen deines Bruders oder sein Schaf verlaufen sehen und dich ihnen entziehen wollen; vielmehr hast du sie deinem Bruder zurückzubringen.

---

rechthaltung der natürlichen Sonderung der Geschlechter nach der einem jeden eigentümlichen Berufs- und Lebensweise (V. 5). Wie gewöhnlich, kommen diese Grundsätze an einzelnen konkreten Problemen und Beispielen zur Erkenntnis, von denen namentlich das erste zugleich nach verschiedenen Seiten hin für die Gesetzeskunde lehrreich ist.

Dieses erste Problem השבת אבדה dürfte zu der vorangehenden Verpflichtung der Bestattung einer Menschenleiche in natürlichem Zusammenhange stehen. Eine Leiche ist nichts als eine אבדה, als die abgefallene, zurückgelassene Hülle eines Brudermenschen. Derselbe Pflichtgedanke, der in der Leiche die Menschenpersönlichkeit, der sie angehörte, gegenwärtig sein läßt und sie der Fürsorge aller Brudermenschen überantwortet, läßt auch in jedem verlorenen Gute die Persönlichkeit des Eigeners erblicken und überantwortet es der brüderlichen Fürsorge eines jeden Menschengenossen.

V. 1. לא תראה וגו׳. Die hier ausgesprochene Pflicht der Bergung und Zurückgabe eines dem Eigentümer verloren gegangenen Tieres, oder wie V. 3 die Bestimmung auf alle sonstigen in Verlust geratenen Güter erweitert wird, tritt nur ein, wenn, wie es hier von Tieren heißt: נדחים, wenn die Umstände keinen Zweifel darüber zulassen, daß das Tier verlaufen oder das Gut verloren sei. Erscheint es aber als hingelegt und mit Bewußtsein des Eigentümers an dem Fundort, oder selbst, wenn darüber Zweifel obwaltet, darf es nicht von dem Orte entfernt werden. Hat man es aber an sich genommen und sich so von dem Fundort entfernt, daß inzwischen der Eigentümer wieder hingekommen sein könnte, darf man es nicht wieder hinlegen, sondern hat es für den Eigentümer zu bergen und, wenn eine Legitimation desselben möglich (siehe V. 3), zur Öffentlichkeit zu bringen. כל ספק הינוח לכתחלה לא יטול ואם נטל לא יחזיר (B. M. 25 b; siehe תוספו׳ daselbst und nähere Bestimmungen Ch. M. 260, 10 Anm.).

Zu dem Satze מהם והתעלמת lehrt die Halacha: פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם (daselbst 30 a), daß das Verbot לא תוכל להתעלם (V. 3) kein absolutes, sondern ein durch die Persönlichkeit des Findenden und die Natur des gefundenen Gegenstandes bedingtes sei, daß z. B. זקן ואינו לפי כבודו, ein angesehener Mann, der sein eigenes Vieh nicht heimtreiben, seinen eigenen Sack nicht heimtragen würde, dazu auch bei einem Funde des Nächstengutes nicht verpflichtet wäre. Es wird da, dem Anscheine nach, das והתעלמת aus seiner syntaktischen Verbindung mit לא תראה gelöst und als ein selbständiger bejahender Satz gedeutet. Näher erwogen, dürfte sich jedoch vielleicht folgendes ergeben. Es heißt nicht: כי תראה וגו׳ לא תתעלם מהם, in welchem Falle das לא תתעלם allerdings ein absolutes Verbot wäre und untersagen würde, sich der Hilfeleistung zu entziehen. Es heißt vielmehr לא תראה וגו׳ והתעלמת, womit das התעלם zu einer Modalität der ראיה und als solche untersagt wird: du darfst sie nicht mit „Dich-nicht-sehen-machen" sehen, darfst dich ihrem Anblick nicht entziehen, darfst dich ihnen gegenüber nicht verhalten, als sähest du sie nicht, als ginge dichs nicht an. Daraus fließt dann sofort: du hast zu thun, als ob es das deinige wäre, somit alles das zu leisten, was du auch bei dem deinigen thätest, wie denn auch in Wahrheit der Kanon lautet: כל שבשלו מחויר בשל חברו נמי מחויר וכל שבשלו פורק וטוען בשל חברו נמי פורק וטוען, was, wenn es das deine wäre, du heimbringen, ab- und aufladen würdest, das mußt du auch dem Gute des Nächsten und dem Nächsten gegenüber

2. וְאִם־לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל־תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתָ לוֹ׃

2. Ist aber dein Bruder dir nicht nahe oder du kennst ihn nicht, so hast du es in dein Haus aufzunehmen und es bleibt bei dir, bis dein Bruder es erfragt; dann giebst du es ihm zurück.

---

thun (daselbst 30 b). Erwartet wird (daselbst) jedoch, daß charaktervolle Menschen zu rettendem Nächstengute und zu helfendem Nächsten gegenüber nicht bei der „Schnur der strengen Pflicht" stehen bleiben, sondern לפנים משורת הדין das leisten, was sie selbst bei dem eigenen Gute im eigenen Falle nicht thun würden, und dieses Mehrtun als streng genommen das Gesetz dem Nächsten gegenüber verpflichtet, wird gleichwohl als eine so ernste Forderung der Billigkeit und des sozialen Wohlwollens betrachtet, daß dort der bedeutsame Ausspruch niedergelegt ist: לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין, Jerusalem sei nur zu Grunde gegangen, weil sie im gegenseitigen Verhalten nur die Grundsätze des strengen Rechts und nicht die der Billigkeit und des menschenfreundlichen Wohlwollens hätten walten lassen (siehe auch daselbst 24 b תוספו׳ daselbst; siehe auch 2. B. M. Kap. 18, 20).

השב תשיבם לאחיך, selbst wiederholt החזירה וברחה החזירה ורחה אפי׳ ד׳ וה׳ (B. M. 30 b), und zwar läge nach daselbst 81 a die unbegrenzt wiederholte Verpflichtung schon in dem aoristischen Ausdruck השב, als Infinitiv. Die Beifügung תשיבם erweiterte nur den Begriff der השבה, daß es genüge, das Tier in einen geschützten Raum des Eigentümers zu bringen und die Pflicht nicht obliege, den Vorgang dem Eigentümer zum Bewußtsein zu bringen, לא בעינן דעת בעלים, eine Verpflichtung, die bei der Zurückgabe eines gestohlenen oder zur Hut anvertraut gewesenen Gutes allerdings obliegt, הכל צריכין דעת בעלים חוץ מהשבת אבדה שהתורה רבתה השבות הרבה (daselbst 31 a). Es ist bei diesen die Rückgabe noch nicht vollzogen und bleibt der Dieb oder der Hüter noch verantwortlich, bis das Wiedervorhandensein des zurückgebrachten Gutes dem Eigentümer zur Kenntnis gekommen, damit er es in gehörigen Gewahrsam nehmen könne, und zwar bei lebendem Gute selbst dann, wenn ihm die Abwesenheit gar nicht zum Bewußtsein gekommen war, weil inzwischen das Tier sich an andere Örtlichkeit gewöhnt hat הואיל ואינקטי נגרי ברייתא (B. K. 118 b wörtlich: es sind ihm Schritte nach außen angewöhnt worden).

V. 2. ואם לא קרוב וגו׳. והיה עמך u. s. w. Diese Aufgabe des Bergens wird modifiziert durch die Aufgabe: והשבתו לו, in welchem implizite die Pflicht liegt, dafür zu sorgen, daß das verlorene Gut auch dem Eigentümer erhalten bleibe, daß nämlich nicht, wie bei einem Tiere, die zu dessen Erhaltung erforderlichen natürlich zurückzuerstattenden Fütterungskosten den ganzen Wert desselben aufzehren. Daher der Satz: כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל ודבר שאין עושה ואוכל ימכר שנאמר והשבתו לו, ראה היאך תשיבנו לו, alles, was produziert und verzehrt, produziere und verzehre, was aber nicht produziert, jedoch verzehrt, werde verkauft; denn es heißt והשבתו לו, sorge dafür, wie Du es ihm wieder zurückgeben kannst, d. h. wo möglich den Gegenstand selbst, wo nicht, dessen Schätzungswert (daselbst 28 b) שם דמיהן ומניהן.

עד דרש אחיך אתו, du hast die Pflicht, es an dich zu behalten, nicht nur, bis es überhaupt von dir gefordert wird, sondern bis אחיך אתו, bis אחיך, der also V. 1 bezeichnete Eigentümer, אתו, speziell den von dir gefundenen Gegenstand reklamiert, also bis du die Überzeugung hast, es dem rechtmäßigen Eigentümer zurückzugeben. אחיך legitimiert sich eben durch אתו, daß seine Forderung den von dir gefundenen Gegen-

3. וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל־אֲבֵדַת

3. Also thuſt du ſeinem Eſel, alſo thuſt du ſeinem Kleide, und alſo thuſt du jedem verlorenen Gute deines

---

ſtand in ſpeziellſter Weiſe kennzeichnet. Dieſe, wie uns ſcheint, in den Worten des Textes ſelbſt liegende Beſtimmung — es hätte ja ſonſt allgemein heißen können עד אשר יִדְרֹשׁ מעמך והשבת אתו — hält die Halacha durch Umdeutung des דרש אחיך in dem Sinne, wie עד שתדרש אחיך feſt, d. h. דרשהו אם רמאי הוא, erfrage ihn, ob er auch kein Betrüger iſt (daſelbſt 28 a). Dieſe Legitimierung deſſen, der einen Fund als ſein Eigentum beanſprucht, kann entweder durch עדים, Zeugen, oder durch סימנין, Angabe von Merkmalen geſchehen. Dieſe letzteren, סימנין, ſind hinſichtlich ihres Wertes für den Erweis einer Identität verſchieden. Es giebt deren drei Kategorien: סימנין מובהקים ביותר vorzüglich triftige Merkzeichen, wie z. B. ein Loch, Riß oder ſonſtige Verletzung an einer beſtimmt bezeichneten, namhaft gemachten Stelle, von welchen ein gleiches Zutreffen an einem anderen Gegenſtande derſelben Art kaum anzunehmen iſt, ſo bei einer verlorenen Schrift נקב בצד אות פלוני; סימנין מובהקים אמצעיים Merkzeichen von mittlerer Triftigkeit, wie: genaue Größe des Längenmaßes, des Gewichtes, der Zahl, auch die Angabe der örtlichen Stelle eines Fundortes; endlich סימנין גרועין Zeichen von ſchlechter Triftigkeit, wie Angabe des Größenverhältniſſes überhaupt und der Farbe, wie: groß, klein, weiß, rot ארוך וגוץ חיור וסומק u. ſ. w. Die Frage bleibt unentſchieden, ob dem Beweiſe durch Merkzeichenangabe urſprünglich geſetzliche Geltung oder nur kraft rabbiniſcher Beſtimmung zukommt, ob סימנין דאוריתא oder דרבנן. Merkzeichen der erſten Kategorie ſind jedenfalls ſelbſt דאוריתא hinreichend, diejenigen letzterer Art ſind an ſich durchaus wirkungslos. Die Frage erſtreckt ſich nur auf Merkzeichen der mittleren Triftigkeit, mit denen man ſich in der Regel bei wiederzugebenden Funden begnügt. Soll der Nachweis der Identität von Gegenſtänden auf Merkzeichen an Geräten, Hüllen ꝛc. beruhen, in welchen ſie gefunden worden, oder die, wie Sättel, ſich an ihnen befinden (V. 3), ſo tritt die Frage ein חיישינן לשאלה, ob nicht anzunehmen wäre, daß der Eigentümer der Geräte ꝛc. ſie dem Eigentümer der Fundobjekte geliehen haben könne, ſo daß das Eigentumsrecht an den Geräten noch nicht das Eigentumsrecht an dem Inhalt erwieſe, und ob es nicht Geräte gebe, von denen anzunehmen wäre, daß man ſie in der Regel nicht an andere verleihe דלא מושלי אינשי (B. M. 27 b; Gittin 27 b und Jebamoth 120 b).

Alle dieſe Momente haben auch bei Feſtſtellung der Identität von aufgefundenen Leichen große Bedeutung.

Ein weit höherer Grad der Zuverläſſigkeit wird dem טביעת עין, dem Erkennen eines Gegenſtandes beigemeſſen, das nicht auf einzelnen anzugebenden Merkmalen, ſondern auf dem Wiedererkennen des Totaleindrucks beruht. Eine Erkenntnißart, die allerdings objektiv nicht nachweisbar iſt und der bei wiederzugebenden Funden nur bei ſolchen Reklamanten Folge zu geben wäre, hinſichtlich deren Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit die Präſumtion der größten Zuverläſſigkeit vorwaltet (B. M. 23 b und Chulin 96 a).

Die Reklamation hat der Fundberger durch הכרזה, durch Veröffentlichung des geſchehenen Fundes zu veranlaſſen (ſiehe zu V. 3).

V. 3. וכן תעשה לחמרו. In dieſem Verſe wird der berg- und rückgabepflichtige Fund näher präziſiert. Der Text begnügt ſich nicht, zu ſagen: וכן תעשה לכל אבדת אחיך, ſondern ergänzt die V. 1 gegebenen Beiſpiele שור ושה noch durch חמור ושמלה und lehrt B. M. 27 a die Halacha, חמור wolle lehren, daß nicht nur בעדים וסימנין, nicht nur Zeugen oder Zeichen, die ſich auf das Tier ſelbſt beziehen, ſondern

אָחִיךָ אֲשֶׁר־תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם: ס

Bruders, das ihm verloren geht und dir zu Händen kommt; es soll nicht in deiner Macht stehen, dich zu entziehen.

---

auch חמור בעדים וסימנין דאוכף, ein Esel durch Zeugen oder Zeichen des Sattels zurückzugeben sei (siehe zu V. 2). שור ושה lehre: שור דאפי' לגיזת זנבו ושה לגיזותיו, daß selbst vom Schaf gekommene Wolle, selbst die Schweifhaare des Ochsen zurückzugeben seien. Es muß eben das ganze Schaf und der ganze Ochs dem Eigentümer erhalten bleiben. שמלה lehre: מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנין ויש לו תובעין אף כל דבר שיש בה סימנין ויש לו תובעין חייב להכריז, daß nur solche Gegenstände den Finder zum Bergen und zur Zurückgabe verpflichten, die, wie in der Regel ein Kleid, Zeichen und reklamierende Eigentümer haben. Gegenstände aber, die in keiner Weise durch ein besonderes Merkmal kenntlich zu machen und von dem Eigentümer voraussetzlich mit dem Verlust aufgegeben sind, יאוש, sind des Finders, jedoch nur dann, wenn anzunehmen ist, daß im Augenblicke des Fundes der Verlust bereits dem Eigentümer zum Bewußtsein gekommen und damit der Gegenstand von ihm aufgegeben war. Läßt aber die Beschaffenheit des Gegenstandes dies Bewußtsein nicht voraussetzen und hat der Finder ihn genommen, bevor der Eigentümer sich des Verlustes bewußt geworden, obgleich er nachträglich den Verlust erfahren und den Gegenstand aufgegeben, so war der Gegenstand באיסורו בא לידו in einem Momente in die Hand des Finders gekommen, in welchem noch das Recht des Eigentümers an dem Gegenstande hafte, und das nachträgliche יאוש ergänzt das Eigentumsrecht des Finders nicht. Ein solches nachträgliche und von dem Finder antizipierte יאוש heißt יאוש שלא מדעת, und der Rechtskanon lautet: יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש (siehe B. M. 21 a, b u. f.). Über die Konstruierung des Eigentumsbegriffs aus einem persönlichen Willensakt und einem sachlichen Besitzakt, und die darin begründete Wirkung des יאוש siehe 3. B. M. S. 580.

Es giebt Gegenstände, deren Verlust der Eigentümer von vornherein voraussetzt und aufgiebt, z. B. חמרי זיקי, durch den Wind auf die Landstraße hin fallende Baumfrüchte; solche sind in der Regel des Finders, weil der Eigentümer מיעקרא מיאש. Sind die Eigentümer aber Unmündige, יתמי, denen die Rechtsfähigkeit der Besitzentsagung fehlt, דלאו בני מחילה נינהו, so sind die Früchte אסור (B. M. 22 b).

Auf diesen Rechtsgrundsätzen beruhen die (B. M. 21 a u. f.) gegebenen Bestimmungen אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז וכו' וכו', welche Funde des Finders sind, und welche er zu veröffentlichen verpflichtet ist (siehe daselbst).

וכן תעשה לכל אבדת אחיך, verpflichtet zur Abwendung jeder dem Eigentum des Nächsten drohenden Gefahr, auch אבדת קרקע, auch liegenden Eigentums, so: ראה מים ששוטפין ובאין הרי זה גורר בפניהם, Abwehr einer dem Felde des Nächsten drohenden Überschwemmung.

מי שאבדה הימנו ומצויה אצל כל אדם יצאת אבדה: אשר תאבד ממנו ומצאת ששטפה נהר שאבדה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם (B. M. 22 b). Ein berg- und rückgabepflichtiger Fund ist nur ein solcher, der nur dem Eigentümer in Verlust geraten, für alle anderen aber noch zugänglich ist, von einem solchen spricht hier das Gesetz, daß an dem Gute noch das Recht des Eigentümers haftet, bis er durch יאוש es aufgiebt, und hier, wie bereits bemerkt, יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. Ein Gut jedoch, das, wie durch einen Strom, in eine solche Lage versetzt ist, daß es der Menschenmacht überhaupt entrissen ist, daran hat objektiv das Eigentumsrecht aufgehört, selbst bevor der Vorgang dem Eigentümer zum Bewußtsein gekommen war (B. M. 22 b ש"מ zur Stelle).

לא תוכל להתעלם. Auch in dieser Fassung des Verbotes liegt, wie wir glauben, daß das Verbot, wie bereits zu V. 1 bemerkt, kein absolutes ist, sondern Ausnahmen zuläßt. Absolut hieße es לא התעלם. לא תוכל להתעלם sagt aber: es liegt nicht in deiner Machtvollkommenheit, dich dieser Aufgabe zu entziehen, du kannst dich nicht aus eigener Willkür davon dispensieren. Implizite ist damit gesagt, daß das Gesetz selbst in bestimmten Fällen einen solchen Dispens erteilt (vergl. לא תוכל לאכל בשעריך (Kap. 12, 17).

Ob שומר אבדה die Verpflichtung als שומר שכר oder שומר חנם trägt und חייב פטור בגנבה ואבדה ist (2. B. M. S. 269), ist B. K. 56 b Gegenstand der Verhandlung und im letzten Resultat unentschieden (siehe Ch. M. 267, 16 ש"ך daselbst). Für die Hut eines für den Eigentümer zu erhaltenden Fundes und die darauf zu verwendende Mühe und Thätigkeit darf in keiner Weise eine Vergütung genommen werden. Die Ansicht, welche gleichwohl שומר אבדה als שומר שכר betrachtet, erblickt in der an dem Gute des Nächsten zu übenden Mizwa selbst einen als Wertgegenstand zu betrachtenden Gewinnst, und veranschaulicht dies durch die Erwägung, daß, obgleich die Mizwaübung an sich nicht als Nutzen zu betrachten ist, da מצות לאו ליהנות ניתנו, doch nach dem Grundsatz העוסק במצוה פטור מן המצוה (siehe Kap. 6, 6) diese ohne pekuniäre Opfer zu übende Mizwa an die Stelle einer sonst in dem Momente der Beschäftigung mit der אבדה zur Übung stehenden mit pekuniären Opfern verbundenen treten könnte, פרוטה דרב יוסף, oder, wie eine andere Auffassung (daselbst) diese Ansicht erläutert: כיון דרחמנא שעבדיה בעל כורחיה, הילכך כשומר שכר דמי, da die Fundhut keine freiwillig übernommene, sondern eine vom Gesetz auferlegte ist, so ist sie als mit voller Hüterverantwortung auferlegt zu betrachten. Was beim שומר שכר die Bezahlung bewirkt, das bewirkt hier das Diktat des Gesetzes.

Für השבת אבדה, für die Leistung des Zurückbringens eines verlorenen Gutes darf, wie bemerkt, keine Vergütung genommen werden. Es ist eben eine Pflichtleistung, die ihm das Gesetz auferlegt. Ist aber der Finder gerade mit einer ihm lohnbringenden Arbeit beschäftigt, so ist er nicht verpflichtet, diese ohne entsprechende Vergütung liegen zu lassen. Diese Verstattung lautet (B. M. 31 b): נותן לו שכרו כפועל בטל, und zwar, wie die Erläuterung sich ausspricht, כפועל בטל של אותה מלאכה דבטל מנה. Diese Bestimmung כפועל בטל של אותה מלאכה וגו' wird verschiedentlich aufgefaßt. Die Auffassungen differieren wesentlich darin, ob die Beschäftigung mit dem verlorenen Gute als eine zu vergütende Mühe angerechnet wird und שכר כפועל בטל של אותה מלאכה דבטל מנה danach geschätzt wird, wie viel er nehmen würde, um die ihm lohnbringende Arbeit zu lassen und sich mit der müheloseren Arbeit an dem verlorenen Gute zu beschäftigen, oder השבת אבדה als Pflichtleistung gar nicht in Anrechnung käme und פועל בטל וכו' danach zu schätzen wäre, wie viel er nehmen würde, seine lohnbringende Arbeit zu lassen und müßig zu gehen. Es ist die Frage, ob פועל בטל absolut ein unbeschäftigt zu bleibender, oder relativ ein mit müheloser Arbeit zu beschäftigender Arbeiter heißt. ש"ך im ח"מ 265, 1 entscheidet sich für die absolute Auffassung. Hat die Leistung an dem verlorenen Gute eine höhere Gebühr zu beanspruchen, als er mit der von ihm zu lassenden Arbeit verdienen würde, so hat er jedenfalls nur dies letztere zu fordern, da die השבת אבדה an sich ja umsonst zu leisten ist. Nach der Auffassung des ר"ח, ר"יף, und anderer Autoritäten kommt überhaupt die Beschäftigung mit dem verlorenen Gute nicht in Betracht, und פועל בטל bezeichnet nur den Preis der Arbeit, die er um des verlorenen Gutes willen zu lassen hat. Der Preis derselben wäre nicht nach Zeiten zu schätzen, in welcher die Arbeit gesucht ist und hoch im Preise steht, sondern in welcher die Arbeiter einer solchen Branche unbeschäftigt, בטל, sind und es mehr Arbeitsucher als Arbeitgeber giebt (siehe הל' גזלה 12, 4 zu מ"מ). Der Wortlaut der Formel:

4. לֹא־תִרְאֶה אֶת־חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ נֹפְלִים בַּדֶּרֶךְ וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ׃ ס

4. Du sollst nicht den Esel deines Bruders oder seinen Ochsen am Wege liegen sehen und dich ihnen entziehen wollen; vielmehr hast du sie mit ihm aufzurichten.

כפועל בטל של אותה מלאכה und nicht מאותה מלאכה spräche allerdings für diese Auffassung.

V. 4. לא תראה וגו׳ נופלים בדרך: דרמו אינהו וטעונייהו באורחא, sie und ihre Last liegen am Wege und es wird dem Führer der Tiere schwer, ihnen die Last aufzulegen und sie aufzurichten (B. M. 32 a). Es ist hier also von טעינה, von der Hilfeleistung beim Aufladen die Rede, während 2. B. M. 23, 5 von פריקה, der Hilfe beim Abladen spricht. Dort wird überhaupt (Verse 4 u. 5) השבת אבדה und פריקה mehr in Beziehung zum שונא und איב und als eine selbst dem Feinde zu leistende Hilfe und auch mit Hinblick auf צער בעלי חיים, auf die dem Tiere zu zollende Pflicht behandelt. Hier aber steht die Pflicht der Vermögensrettung und der Hilfeleistung als allgemeine, den sozialen Verkehr regelnde Bestimmung. B. M. daselbst lehrt die Halacha: פריקה בחנם טעינה בשכר, daß für Abladen ebenso wie für השבת אבדה keine Vergütung genommen werden darf, für die Hilfe beim Aufladen aber eine Vergütung zu nehmen gestattet ist. Bei השבת אבדה und פריקה liegt die Vermögenseinbuße, die abzuwenden ist, unmittelbar vor. טעינה ist aber zunächst nur die Förderung eines Vorhabens. Darin dürfte das Motiv dieser gesetzlichen Unterscheidung liegen. Die gesetzliche Thatsache aber, daß die Hilfe bei טעינה gegen Vergütung zu leistende Pflicht, daß auch unentgeltliche השבת אבדה nur Verpflichtung des Unbeschäftigten ist, das Gesetz aber den Beschäftigten nicht verpflichtet, seinen Erwerb ohne entsprechende Vergütung hintanzusetzen, erscheint als tief charakteristisch für das jüdische Gesetz über das soziale Pflichtleben. Das jüdische Gesetz ist fern von jener Überschwänglichkeit, die die völlige Hintansetzung des eigenen Selbsts und selbstvergessene Aufopferung als das allgemein normale Prinzip des sozialen Zusammenlebens fordert, und erst da die Tugend beginnen läßt, wo die Aufopferung hervortritt, eine Anschauung, die, weil sie nicht allgemeine Maxime zu werden vermag und in ihrer Verwirklichung vielmehr allen sozialen Verkehr aufheben würde, eben durch ihre Überschwänglichkeit als unpraktisches Ideal erscheint und für den „praktischen" Menschen nur dem nackten Egoismus Raum läßt. Das jüdische allgemein verpflichtende soziale Prinzip läßt die Sorge für die eigene Existenz und Selbständigkeit in ihrer vollen sittlichen Geltung, fordert aber ebenso gebieterisch neben dieser Sorge für sich selbst gleichzeitig und mit gleichem Ernst die sorgende hilfreiche Teilnahme für die Erhaltung des Eigentums und Förderung der Unternehmungen des Nächsten. Die jüdische Wahrheit, die, wie wir dies zu 3. B. M. 19, 17 entwickelt, in tiefem Grunde auch das Streben für das eigene Selbst allen egoistischen Anhauchs entkleidet aus dem Gesichtspunkte gottgebotener Pflicht begreifen läßt, sie allein konnte in Wahrheit ihr: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" mit dem Gottessiegel: אני ד׳ besiegeln. Daher konnte auch die Mischna (B. M. 33 a) vom Standpunkte der allgemeinen Rechtspflicht lehren: Wenn gleichzeitig das eigene Gut und das Gut des Nächsten der Rettung bedürfen שלו קודם, fordert das Gesetz nicht die Hintansetzung des eigenen, und erläutert רב יהודה אמר רב dies anlehnend an die Worte des beschränkenden Satzes: אפס כי לא יהיה בך אביון (Kap. 15, 4), שלך קודם לשל כל אדם. (Diese Anlehnung dürfte sich gleichwohl nicht so ganz von dem eigentlichen Sinn dieses Satzes entfernen. Eine Theorie, welche die völlige Gleichstellung des eigenen Interesses und des Anderinteresses

5. לֹא־יִהְיֶה כְלִי־גֶבֶר עַל־אִשָּׁה וְלֹא־יִלְבַּשׁ גֶּבֶר שִׂמְלַת אִשָּׁה כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל־עֹשֵׂה אֵלֶּה׃ פ

5. Nicht sei Mannesgeräte an einem Weibe und nicht kleide sich ein Mann in Frauengewand; denn Abscheu Gottes, deines Gottes, ist jeder, der diese Dinge übt.

---

statuieren wollte, würde in letzter Konsequenz kommunistisch den ganzen Begriff des Eigentums juridisch aufheben und den Staat zum Proletarier machen). Gleichwohl fügt derselbe רב יהודה אמר רב die mahnende Warnung bei: כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך, wer sich nur von diesem Grundsatze leiten läßt, verfällt zuletzt dem Mangel, dem er damit entgehen wollte. Denn dasselbe Gesetz, das uns שורה הדין, die Linie des Rechts für all unser Verhalten zeichnet, mit deren Überschreitung das Unrecht beginnt, dasselbe Gesetz erwartet von dem Adel unserer Gesinnungen, לפנים משורת הדין innerhalb dieser Rechtsgrenze uns selbst zu beschränken, und zur Wohlfahrt des Nächsten, rechtverzichtend, das zu thun, was die Beurteilung der Verhältnisse uns als das הישר והטוב בעיני ד׳ erkennen läßt (siehe zu Kap. 6, 18). Die beiden sich ergänzenden Aussprüche des ר׳ יהודה אמר רב setzt Raschis Erläuterung in das gehörige Licht: לא יהיה כך אבין הוהר מן העניות, zuerst das Eigene zu retten, dafür spricht die Pflicht, sich selber vor Verarmung zu schützen. Allein: כל המקיים בעצמו כך וכו׳ אעפ״י שלא הטילו עליו הכתוב יש לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק שלי קודם אם לא בהפסד מוכיח ואם תמיד מדקדק פורק מעליו עול ג״ח וצדקה וסוף שיצטרך לבריות, obgleich das Gesetz ihm dies nicht auferlegt, hat doch jeder nicht bis zur strikten Rechtslinie zu gehen und nur da seinem Interesse den Vorgang einzuräumen, wo der Schaden einem solchen Verfahren offenbar das Wort redet. Würde jemand immer so genau rechnen und überall sein Interesse voranstellen, so würde er die ebenso gebotene Pflicht der Liebes- und Wohlthätigkeit gänzlich von sich abwerfen, und ihm wäre hier verheißen, daß er statt Wohlhabenheit zu erreichen, der Hilfsbedürftigkeit verfallen werde.

עמו und ebenso 2. B. M. 23, 5. Die Pflicht der Hilfeleistung liegt nur ob, wenn der der Hilfe Bedürftige mit thätig das Seine leistet. Wenn er aber, ohne schwach oder krank zu sein, הלך וישב לו ואמר הואיל ועליך מצוה אם רצונך לפרוק פרוק פטור, sich müssig abseit setzt und sagt: dir liegt die Mizwapflicht ob, willst du die Mizwa erfüllen, lade ab und auf, so ist der andere nicht verpflichtet, es sei denn beim Abladen aus Rücksicht für das leidende Tier; dann hätte er aber den Anspruch auf Vergütung (B. M. 32 a u. b).

V. 5. לא יהיה וגו׳. Nasir 59 a werden diese Verbote verschieden aufgefaßt. Nach der einen Auffassung wäre hier ein Kleiderwechsel der Geschlechter nur zu unzüchtigen Zwecken verboten. Nach der als Halacha rezipierten Lehre des ר׳ אליעזר בן יעקב untersagt aber לא יהיה כלי זין למלחמה: שלא תצא אשה בכלי גבר על אשה, daß eine Frau nicht mit Waffen gerüstet in den Krieg ziehe, und לא ילבש גבר שמלת אשה: שלא יתקן איש בתקוני אשה, daß ein Mann sich nicht nach Weiberart schmücke und ziere. Offenbar ist, wie uns scheint, nach dieser Auffassung nicht sowohl ein Verbergen des Geschlechts durch Kleiderwechsel der Gegenstand des Verbotes, als daß jedem Geschlechte dasjenige untersagt wird, was mehr spezifisch der Natur des andern eignet. Es soll das männliche ebenso wenig sich eine der Natur des Weibes gemäße Pflege des äußeren leiblichen Erscheinens gestatten, wie das Weib nicht in einem der männlichen Natur angehörenden Beruf auftreten soll (es heißt ja nicht: שלא תצא אשה בכלי זין, sondern: בכלי זין למלחמה). In der That ist auch jede mehr als zum männlichen Anstand gehörige Haut- und Haarpflege, Schminken, Haarfärben, zu große Freundschaft des

6. כִּי יִקָּרֵא קַן־צִפּוֹר ו לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל־עֵץ ו אוֹ עַל־הָאָרֶץ אֶפְרֹחִים אוֹ בֵיצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל־הָאֶפְרֹחִים אוֹ עַל־הַבֵּיצִים לֹא־תִקַּח הָאֵם עַל־הַבָּנִים:

6. Wenn ein Vogelnest vor dir auf dem Wege betroffen wird, auf irgend einem Baum oder auf der Erde, Junge oder Eier, und die Mutter ruht auf den Jungen oder auf den Eiern, sollst du nicht die Mutter auf den Jungen nehmen.

Spiegels ꝛc. ebenso wie weibliche und weibische Kleidung und Putz dem Manne משום לא ילבש גבר שמלת אשה untersagt (Nasir 59 a daselbst; Mackoth 20 b und Aboda Sara 29 a תוספו׳ daselbst).

V. 6. כי יקרא וגו׳. Die vorhergehenden Gesetze (Verse 1—5) haben für das der Begründung und Entwickelung entgegengehende Volksleben die großen Grundsätze der Solidarität und Brüderlichkeit für die Erhaltung des Eigentums und Förderung der Unternehmungen des Nächsten, sowie der Aufrechthaltung der geschlechtlich gesonderten Berufs- und Lebensweise des Mannes und Weibes proklamiert. Jene bilden ebenso die Grundsäulen des sozialen Verkehrs, wie diese dem „Hause" zur Grundlage dient, das ja den Granitboden bildet, auf welchem überhaupt alle nationale Wohlfahrt beruht. Schon V. 5 war in dieser Beziehung das Weib in den Vordergrund gestellt. Davon, daß nicht יהיה כלי גבר על אשה, daß das Weib die ganze Hoheit und Würde seines Berufs als „Mutter des Hauses" begreift und in dieser „Beschränkung" sich hoch achtet und hoch geachtet, geschützt und unangetastet dasteht im Volke, davon wie von nichts anderem hängt das Gedeihen und der ewige Fortschritt des Volkslebens ab, und die allseitige Würdigung des Frauenberufes ist ein bedeutsamer Gradmesser für die sittliche Stufe eines Volkes.

Indem daher das Gesetz nun zu Bestimmungen übergeht, die überwiegend der Konstituierung des Familienlebens angehören, stellt es eine Institution an die Spitze, die jedem im Volke zum Bewußtsein bringt, welche hohe Bedeutung dem häuslichen Wirken eines weiblichen Wesens das Gesetz beimißt, indem es diesem Wirken selbst bis in den Kreis des Tierlebens nachgeht, einer Vogelmutter im Momente ihrer Mutterthätigkeit Immunität zusichert und die Bethätigung dieser Würdigung eines weiblichen Wesens in seinem Berufe von jedem fordert, der die Gelegenheit dazu findet.

כי יקרא וגו׳ (siehe 1. B. M. S. 326). Das Nest hat bis jetzt in keiner Beziehung zu dir gestanden, es wird jetzt erst von dir betroffen, פרט למזומן: das Gesetz spricht nur von herrenlosen Vögeln, nicht aber von solchen, die dem Menschen eigentum angehören (Chulin 139 b). קן von קנן, verwandt mit גנן schützen, bezeichnet zunächst den zur geschützten Vogelwohnung, insbesondere zum Schutz der Jungen dienenden Raum, das Vogelhaus. Übertragen, bezeichnet es aber auch die im Neste wohnenden Jungen. So כנשר יעיר קנו (Kap. 32, 11). — צפור: nur reine Vögel (daselbst siehe 1. B. M. S. 125 u. 230). Es spricht nur von dir vom Gesetz zum Genuß gestatteten Vögeln, bei welchen dir daher die Veranlassung zur Aneignung nahe liegt.

אפרחים או ביצים, nicht nur, wenn mehrere Junge oder mehrere Eier sich finden, auch nur ein Junges oder ein Ei heißt קן (daselbst 140 b). Wie פרח die aus der Knospe frei gewordene Blüte heißt, so heißt das aus dem Ei geschlüpfte Junge: אפרח.

והאם, das Gesetz spricht nur von dem weiblichen Vogel, nicht aber von dem männlichen, selbst wenn ein solcher mit dem Brüten oder der Pflege der Jungen betroffen

7. שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת־הָאֵם וְאֶת־הַבָּנִים תִּקַּח־לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים: ס

7. Freiſchicken ſollſt du die Mutter, die Jungen aber darfſt du dir nehmen; darob wird es dir gut ergehen, und du wirſt lange leben.

---

würde (daſelbſt). על האפרחים: ſie vor Kälte zu ſchützen, על הביצים: zum Brüten. Indem על האפרחים או על הביצים wiederholt wird, und es nicht kürzer heißt: עליהם, wird daran (daſelbſt) gelehrt: לאקושי אפרחים לביצים וביצים לאפרחים, daß ſich אפרחים und ביצים gegenſeitig näher beſtimmen, die Jungen müſſen noch wie Eier der Mutterpflege bedürftig, צריכין לאמן, nicht ſchon flügge, מפריחין, ſein, und die Eier wie Junge lebensfähig, בני קיימא, nicht ſchon verdorben, מוזרות, ſein. Ebenſo folgt aus תקח לך (V. 7), daß die Jungen noch nicht טרפה, nicht bereits tötlich verletzt ſeien, לך ולא לכלביך (140 a). Die Mutterpflege muß noch notwendig und nicht ſchon zwecklos ſein.

V. 7. שלח תשלח וגו׳. Wenn alſo eine reine noch herrenloſe Vogelmutter in ihrem Muttergeſchäft auf Jungen oder Eiern gefunden wird, ſomit Gelegenheit zur Aneignung beider gegeben iſt, iſt es geboten, die Vogelmutter aufzuheben, — ſich ſomit der Möglichkeit der Aneignung bewußt zu machen, — ſie aber frei fliegen zu laſſen. Der Moment der Ausübung ſeiner Mutteraufgabe ſchützt das Vogelweib in ſeiner Selbſtändigkeit und Freiheit.

ואת הבנים תקח לך, es iſt dies nicht Pflicht, ſondern freigeſtellt, und bildet eben den Gegenſatz zur אם.

למען ייטב לך והארכת ימים, thue dies in dem Bewußtſein, daß von dem Geiſte der Mizwa, die du da erfüllſt, von der Hochachtung der Mutterwürde, die du damit zum Ausdruck bringſt, das Glück einer jeden Gegenwart und das Heil in aller Zukunft abhängt. Vergleiche die ähnliche Verheißung bei dem Gebote der konkreten Elternehre (2. B. M. 20, 12 und 5. B. M. 5, 16) — eine Parallele, in welcher wohl unſere Auffaſſung eine Beſtätigung finden dürfte.

Chulin 141 a wird gelehrt הנוטל אם על בנים משלח ואינו לוקה: wenn jemand die Vogelmutter von den Jungen ſich angeeignet hat, ſo hat er ſie pflichtgemäß frei zu ſchicken und erliegt dann nicht der מלקות-Strafe. Dies Verhältnis, in welchem hier das Verbot שלח תשלח את האם zu dem Gebot לא תקח אם על בנים ſteht, daß nämlich nach Übertretung des Verbots die dadurch verwirkte Strafe mit noch nachträglicher Erfüllung des Gebotes der Verbüßung entfällt, wird unter den Begriff: לאו הניתק לעשה, ein durch Verbindung mit einem Gebote in ſeinen Folgen aufgehobenes Verbot gefaßt, und lautet der Kanon: כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה אין לוקין עליו, jedes Verbot, in welchem zugleich ein Gebot begriffen iſt, entgeht der מלקות-Strafe (Chulin 141 a). Solche mit Geboten verbundenen Verbote ſind auch z. B. לא תוחירו וגו׳ והנותר וגו׳ באש תשרפו לא תכלה פאת וגו׳ לעני ולגר תעזוב אותם, לא תגזול והשיב את הגזילה, ולו תהיה לאשה וגו׳ לא יוכל שלחה כל ימיו (V. 29). Makoth 15 b wird dies Verhältnis des Verbots zu dem damit verbundenen Gebote verſchieden aufgefaßt. Nach einer Auffaſſung iſt die ſtraffällige Übertretung eines ſolchen Verbotes erſt dann vollendet, wenn durch denſelben auch die Erfüllung des Gebotes vereitelt worden iſt, wenn er z. B., nachdem er die Mutter von den Jungen genommen, den Muttervogel auch getötet hat, ſomit durch ihn auch die fernere Erfüllung des Gebotes unmöglich gemacht worden. Dieſe Anſicht ſpricht ſich aus: ביטל עשה שבה חייב לא ביטל פטור. Nach der andern iſt jedoch die ſtraffällige Begehung des Verbotes mit Übertretung desſelben vollendet. Er iſt ſofort ſtraffällig, wenn er nicht, um der Strafe zu entgehen,

שלישי. 8. כִּי תִבְנֶה בַּיִת חָדָשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ וְלֹא־תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ כִּי־יִפֹּל הַנֹּפֵל מִמֶּנּוּ׃

8. Wenn du ein neues Haus bauſt, ſo mache ein Geländer deinem Dache, und veranlaſſe keine Blutſchuld in deinem Hauſe, wenn irgend ein Fallender davon herabfällt.

---

das Gebot erfüllt (und zwar nach Raſchi Chulin 141 a התראה של רבור כרי תוך ſofort nach der Übertretung oder, nach Raſchi Mackoth 15 b, ſofort nach ſtrafgerichtlicher Aufforderung — ſiehe תוספו׳ daſelbſt). Dieſe Anſicht ſpricht ſich alſo aus: קיים עשה שבה פטור לא קיים חייב. In dem erſten Falle hängt die Übertretung von der Vereitelung des Gebotes ab. Im zweiten Falle hängt die Beſtrafung von Nichterfüllung des Gebotes ab. Es wird dort dieſe Differenz mit einer anderen Meinungsverſchiedenheit in Zuſammenhang geſetzt, mit der Frage nämlich, ob התראה ספק שמת, לאו שמה התראה oder התראה, ob die zur Straffälligkeit einer geſetzwidrigen Handlung erforderliche Verwarnung (2. B. M. 21, 14 u. 18; 3. B. M. 20, 17 und 4. B. M. 15, 32 u. 33) nur dann wirkſam iſt, wenn ſie den zu Warnenden in zweifelloſem Vollzug der Geſetzwidrigkeit trifft, oder ſelbſt dann, wenn dieſer Vollzug noch zweifelhaft bleibt. Iſt z. B. wie nach der Auffaſſung ביטלו ולא ביטלו die Straffälligkeit der Übertretung des Verbotes לא תקח וגו׳ noch durch die eine Erfüllung des Gebotes שלח תשלח vereitelnde Handlung bedingt, deren Begehen ja im Augenblick der Verbotübertretung noch zweifelhaft iſt, ſo wäre die im Momente der Verbotübertretung auszuſprechende Warnung eine התראה ספק; iſt aber, wie nach der Auffaſſung קיימו ולא קיימו, die Straffälligkeit der Handlung mit der Übertretung des Verbotes לא תקח abgeſchloſſen, an deren Charakter die eventuell nur die Strafe ſühnende Geboterfüllung nichts mehr ändert, ſo iſt eine Verwarnung im Augenblick der Verbotübertretung eine התראה ורא. Wir haben hier nur allgemeine Umriſſe dieſer geſetzlichen Begriffe nach רש״י und תוספו׳ verzeichnet (ſiehe daſelbſt). ריף und רמב״ם haben eine zum Teil auf anderer Lesart beruhende abweichende Auffaſſung (ſiehe ב״מ zu סנהדרין הל׳ 16, 4).

V. 8. כי תבנה. Das vorhergehende Geſetz hat die Bedeutung des Hauſes und für dieſelbe die weibliche Wirkſamkeit ſelbſt im Vogelneſt und der Vogelmutter würdigen gelehrt. Mit der in dieſem Verſe beginnenden Geſetzesgruppe wird nun die höhere Bedeutſamkeit des Menſchenhauſes und des Menſchenwirkens für das Haus zum Bewußtſein gebracht, wie ſich da überall zu dem mit dem Neſterbau und der Jungenpflege ſich bereits im Tierleben als Triebthätigkeit ankündenden Streben die Anforderungen des Sittengeſetzes geſellen. Der Vogel baut ſein Neſt für ſich und die unmittelbar Seinen, und es iſt noch Egoismus, der Selbſttrieb in der Tiefe ſeiner Mächtigkeit, der ihn irrelos dabei leitet. Der Menſch aber ſoll ſein Haus von vornherein mit Rückſicht auf alle ſeine gegenwärtigen und künftigen Menſchengenoſſen bauen und in dem ganzen Kreis ſeiner Häuslichkeit nichts zulaſſen, wodurch irgend einer zu Schaden kommen könnte (V. 8), ſoll bei ſeinem Thun für Genuß und Nahrung, bei ſeinem ganzen Natur beherrſchenden Thun und menſchlichen Erſcheinen den großen Weltgeſetzgeber vor Augen haben, deſſen Schöpferwille ebenſo ihn zum ſittlich freien Geſetzesgehorſam geſchaffen, wie er Tier und Pflanze zum unfreien Geſetzesgehorſam gebildet (Verſe 9. 10 u. 11); und vor allem ſoll der Mann ſich ewig mahnen, daß, wohin ihn auch ſein Beruf führe, er nur in ſich ſelbſt überwindender Geſetzestreue ſeine Manneskraft und Manneswürde zu bewähren habe (V. 12). Es ſind dies alles Geſetze, die bereits in den früheren Büchern (2. B. M. 21, 28—34; 3. B. M. 19, 19 und 4. B. M. 15, 37—41) in ihren zivil-

rechtlichen Folgen, in ihrer Leben heiligenden Bedeutung, in ihrem männliche Besonnenheit pflegenden Ernst zum Ausspruch gekommen waren, die aber zum Teil ergänzend, insbesondere aber für das nun erst recht eigentlich beginnende Haus- und Feld- und Ackerstreben und Manneswirken diesem Kompendium für die ins Land Ziehenden einzuverleiben waren.

מעקה, die Wurzel עקה kommt sonst nicht vor. Nach der Verwandtschaft von דום und דמה, בוז und בוה, צוד und צדה und anderen dürfte עקה auch mit עוק, drücken, einengen verwandt sein. Jedenfalls bedeutet מעקה eine Umfriedigung, ein Geländer, und zwar nach der Halacha ein mindestens zehn טפחים hohes.

ולא תשים דמים, während דם im Singular wesentlich das Blut in seiner einheitlichen Bedeutsamkeit als Lebensträger eines Organismus bezeichnet, ist דמים eben das solcher organischen Einheit entrissene, gleichsam Blutstoffatome gewordene, „vergossene" Blut. שום דמים heißt daher eine jede Veranstaltung, durch welche das Leben eines Menschen bedroht wird, und לא תשים דמים בביתך enthält die ganz allgemeine gesetzliche Warnung, nichts Lebengefährdendes im Bereiche unserer Verantwortung zu haben. Daher der Satz: מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ולא יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו ת"ל לא תשים דמים בביתך (B. K. 15 b), einen bissigen Hund, eine gebrechliche Leiter im Hause zu haben, ist durch dieses Gesetz verboten und überhaupt die auch durch gerichtliches Einschreiten herbeizuführende Beseitigung alles Schadenbringenden, לסלק הויקא, auch da geboten, wo der zivilrechtliche Schadenersatz nicht zu bewirken wäre (daselbst). So war z. B. die außerpaläſtinensische jüdische Gerichtsbarkeit der nicht durch סמיכה Vollberechtigten (siehe 2. B. M. S. 226 f.) nur auf solche Rechtsstreitigkeiten beschränkt, die aus Vorkommnissen des gewöhnlichen Verkehrs entspringen und auf Rechtsschutz des Eigentums oder Anspruchs klagen, מלהא דשכיחא ויש בו חסרון כיס. Nur für solche den Verkehr überhaupt bedingende Fälle waren die nicht vollberechtigten außerpaläſtinensischen Gerichte als Delegierte der nationalen Gesamtautoritäten bevollmächtigt עבדינן שליחותיהו, nicht aber für außergewöhnliche oder solche Fälle, die z. B. wie כפל bei גניבה (2. B. M. 22, 3) oder חצי נזק bei שור תם (2. B. M. 21, 35) nur קנס sind, den Charakter einer Pön und nicht eines Ersatzes haben (siehe B. K. 84 b). Eine Bestimmung, die gewöhnlich unter den Kanon begriffen wird: אין דנין דיני קנסות בבבל. Gleichwohl konnte überall auf Grund unseres Textes die Beseitigung alles Gefahr bringenden Besitztums bewirkt werden.

כי יפל הנפל ממנו, daran, daß hier der Verunglückte schon vor dem Fallen הנופל: der Fallende genannt ist, wird Sabbat 32 a der bedeutsame Satz gelehrt: ראוי זה ליפול משמת ימי בראשית שהרי לא נפל והכתוב קראו נופל אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב, dem Verunglückten war längst ein solcher Unfall nach göttlichem Urteil bestimmt, denn es nennt ihn die Schrift schon vor dem Fall „der Fallende". Allein es wird das verdiente Glück eines Guten durch einen Guten herbeigeführt und das verschuldete Unglück eines Schuldigen durch einen Schuldigen. In jedem von Menschen dem Menschen widerfahrenden Wohl und Weh wirken zwei Momente zusammen: das durch Verdienst oder Schuld des Betroffenen bestimmte göttliche Verhängnis und die freie Wohl- oder Übelthat des Thäters. Gott überweist oder überläßt uns nach unserem Verdienst oder unserer Schuld dem Wohlthun oder der Übelthat unserer Mitmenschen auf Erden, und auch in dieser Beziehung gilt das große Wort der salomonischen Weisheit: der große Weltenmeister läßt alles gebären, und hat Thoren in seinem Dienst und hat Verbrecher in seinem Dienst, רב מחולל כל ושוכר כסיל ושוכר עוברים (Prov. 26, 10). Es ist dies wohl dieselbe Wahrheit, die in dem והאלהים אנה לידו (2. B. M. 21, 13) ausgesprochen ist, und welche (Mackoth 10 b) in dem „Waltspruch des Urewigen", נושל הקדמוני, Ausdruck gefunden: מרשעים יצא רשע (Sam. I. 24, 14).

9. Besäe deinen Weinberg nicht mit einander ausschließenden Gattungen, daß nicht der Heiligung verfalle das Wachstum oder schon die Saat, die du säest, und der Ertrag des Weinberges.

9. לֹא־תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן־ תִּקְדַּשׁ הַמְּלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: ס * קמץ בז"ק

V. 9. לא תזרע כרמך. Wie du bei Gründung deiner Häuslichkeit sofort nicht nur an dich, sondern zugleich an das durch dich nicht zu gefährdende Wohl des Nächsten denken sollst, so sollst du auch bei Bestellung deines Bodens für Nahrung und Genuß dich sofort an den in der ganzen organischen Welt sich offenbarenden Weltengesetzgeber erinnern, der mit seinem למינו=Gesetze Gattungen und Arten der Wesen zur Entfaltung ihres Seins und Lebens in die vorgeschriebenen Bahnen eigentümlicher Besonderheit weist und auch dich mit seinem Gesetze für den jüdischen Menschenberuf verpflichtet, auf daß du auch mit deinem Nahrungs= und Genussestreben Mensch und Jude seiest und bleibest. Diese כלאים=Gesetze sind für Viehzucht, Baum= und Ackerkultur bereits 3. B. M. 19, 19 ausgesprochen, und haben wir dieselben dort, sowie bei Gelegenheit der mit ihnen verwandten בשר בחלב=Gesetze (2. B. M. 23, 18) ausführlich betrachtet. Diese Gesetze werden hier durch das כלאי כרם=Gesetz ergänzt, ein Gesetz, welches auf dem tiefen Grunde der Heiligung des jüdischen Landes als Boden des Gottesgesetzes beruht, und daher vor allem der Einverleibung in dies Kompendium für die in dieses Land Einziehenden sich dargeboten haben dürfte. Wir haben bereits im dritten Buche bemerkt, wie der bloße Anblick des unter dem Regime der כלאים=Gesetze bestellten Bodens jedem Betreter dieses Landes die Mahnung entgegenrufen mußte: „Ziehe die Schuhe von den Füßen, denn der Boden, auf dem du stehst, ist ein dem Gottesgesetze heiliger Boden. Dem Gottesgesetze sollen die Menschen huldigen, die dieser Boden nährt und trägt.“ Ein Gewächs giebt es nun, dessen Pflanzung und Pflege, wie man meinen dürfte, auf diesem Boden des göttlichen Sittengesetzes überhaupt nicht gestattet sein sollte, weil der Genuß der an diesem Gewächse gezeitigten Frucht wie kein anderer zu entsittlichenden Ausschreitungen und zu Menschen entwürdigenden Verirrungen verlockt. Auf dem, dem göttlichen Sittengesetze geheiligten Boden sollte, hätte man meinen dürfen, der Weinbau keine Stätte finden können. Nun aber gestattet nicht nur das Gesetz den Weinbau im jüdischen Lande, sondern macht den Weingenuß zum Opferausdruck des gehobensten, im Liede der Gottesbegeisterung zur Äußerung gelangenden Freudegefühles vor Gott: בקרש הסך נסך לד' שכר! Es umgiebt daher das Gesetz den Weinbau im jüdischen Lande mit noch markierterer Steigerung der כלאים=Gesetze, gestattet den Weinbau nur unter Fernhaltung einer jeden Gattungsmischung, überweist Saat und Ertrag einer jeden unter Mißachtung dieser Gesetze gewachsenen Weinpflanzung der Vernichtung und spricht damit die große, das jüdische Gesetz tief charakterisierende Wahrheit aus: Gottes Gesetz gestattet nicht nur, sondern heiligt selbst die höchste sinnliche Genussesfreude, wenn der Genießende mit seinem Genuß unter der Herrschaft seines Gottesgesetzes bleibt, wenn er nicht damit und dadurch nicht zur Ausschweifung über die von Gottes Gesetz für die jüdische Art der Menschengattung gezogenen Schranken gelangt. Unter Beachtung der göttlichen Gattungsgesetze gewonnener Wein kommt selbst zum höchsten Freudenopferausdruck in Gottes Heiligtum. Unter Nichtbeachtung der göttlichen Gattungsgesetze gepflanzter Wein hat selbst im gewöhnlichen Kreise menschlicher Benutzung keine Stätte berechtigten Daseins, und spricht das Verbrennen einer jeden solchen Pflanzung die Verneinung unter Gesetzesmißachtung gewonnener Genussesfreude und eben damit die Heiligkeit sittlich reinen Genießens aus.

Es wird daher dies Verbrennen der כלאי כרם in unserem Texte תקדש genannt. Es ist ein negativer Ausdruck der positiven Heiligkeit des Gesetz achtenden sittlichen Genusses. (ואין זה מה שאמר רב אשי פן יהי' קדש ורחי השם קידושין נ"ו ב' ע"ש.) Vergleiche das Verbrennen von פסולי המוקדשים in der עזרה, במקום קדש, und bei בית פגול ונותר sogar ביום (siehe 2. B. M. S. 107 und 3. B. M. S. 148).

Wir haben bereits im 3. B. M. zu diesen Gesetzen angemerkt, wie durch die כלאים-Gesetze hinsichtlich des Züchtens der Tiere und Pfropfens der Bäume einer wirklichen Störung der Gattungsgesetze entgegengetreten werde, daß aber schon bei כלאי זרעים das כלאים-Gesetz nur eine huldigende Vergegenwärtigung des in den Gattungsgesetzen sich offenbarenden Weltengesetzgebers bewirkt, da nur eine erkennbare Scheidung der Gattungen gefordert wird und ein Nebeneinandersein verschiedenartiger Samen ja keine wirklichen Gattungsveränderungen erzeugen würde. Es genügt daher für כלאי זרעים entweder eine solche Entfernung, die einer jeden Samengattung genügenden Nahrungsraum läßt: שיעור ניקה, oder eine äußere Scheidung, welche die verschiedenen Gattungen auf den ersten Blick als gesondert zu erkennen giebt: מראית העין. Auch für כלאי כרם gelten ähnliche Bestimmungen und unterscheidet das Gesetz namentlich zwischen einzeln stehenden Weinstöcken, גפן יחידית, und Weinstockgruppen, die als Weinberg, כרם, zu begreifen sind, und würden fünf Stöcke, von denen zwei gegen zwei und einer in der dritten Reihe hervortretend gepflanzt wären: שתים כנגד שתים ואחת יוצאת ונו schon als כרם begriffen werden. Von einem einzeln stehenden Weinstock genügt eine Entfernung von sechs טפחים, während von einem Weinberge allseitig vier Ellen Entfernung, עבודת הכרם, so viel als zur Bestellung eines Weinbergs nötig ist, gefordert werden. Wäre aber eine zehn טפחים hohe Scheidewand zwischen dem Weinberg und den anderen Sämereien, so dürften diese unmittelbar hinter der Scheidewand gesäet werden (siehe Kilajim IV).

פן תקדש המלאה. Den Ausdruck קדוש für איסור הנאה der כלאי כרם haben wir schon erläutert. Es bleibt hiervon auch die gesetzliche Bezeichnung dieser איסור הנאה-Wirkung in den Halachoth: קידוש. So z. B. הנוטע ירק בכרם או מקיים הרי זה מקדש וחמשה גפנים אימתי שהיו נטועות על ארבע ארבע או על חמש חמש היו נטועות על שש שש או על שבע שבע הרי זה מקדש ט"ז אמה לכל רוח עגולות ולא מרובעות (Kilajim V, 5; — siehe daselbst). Die Überlieferung lehrt, daß dieses „der Heiligung Verfallensein" der כלאי כרם deren איסור הנאה bewirke, so daß sie verbrannt werden müssen, und wird dies (Kidduschin 56 b) an den Wortlaut anklingend ausgesprochen פן תקדש פן הוקר אש, und zwar wird diese Alliteration dort als für das Festhalten der Halacha nicht überflüssig erklärt, weil der Begriff קדש die Möglichkeit einer Auslösung nicht ausschlösse. כלאי כרם gehören somit zu denjenigen איסורי הנאה, die objektiv zu vernichten, zu verbrennen sind. Es giebt andere, die begraben, der Benutzung unzugänglich gemacht werden sollen, und gilt der Kanon: כל הנקברין לא ישרפו וכל הנשרפין לא יקברו הנשרפין אפרן מוהר ונקברין אפרן אסור (Themura 34 a; — siehe חוספו' das.).

פן תקדש המלאה הזרע וגו': die Füllung, somit das, was im Weinberge nach dem Säen und Pflanzen wächst, und הזרע אשר חזרע, nach dem Accent mit המלאה als Apposition verbunden: das Gesäete und Gepflanzte. Daher Chulin 116 a der Satz: תרי קראי כתיבי כתיב פן תקדש המלאה וכתיב הזרע אשר חזרע הא כיצד זרוע מעיקרו בהשרשה זרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא מלאה, diese Zusammenstellung lehrt, daß bald nur der Zuwachs, bald jedoch auch das Gesäete und Gepflanzte selbst אסור בהנאה wird. War etwas gleich באיסור gepflanzt und gesäet זרוע מעיקרו, es wäre z. B. der Wein und die andere Saat zugleich der Erde übergeben worden, da wird selbst das Gesäete und Gepflanzte אסור, sobald es Wurzeln geschlagen, השרשה. War aber etwas בהיתר gepflanzt oder gesäet, und kommt erst nachher durch die anderartige Saat oder Pflanzung zum איסור, זרוע ובא, da bleibt das בהיתר Gepflanzte oder

10. לֹא־תַחֲרֹשׁ בְּשׁוֹר־וּבַחֲמֹר יַחְדָּו׃

10. Pflüge nicht mit Ochs und Esel zusammen.

11. לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו׃ ס

11. Bekleide dich nicht mit Schaatnes, Wolle und Flachs zusammen.

Gesäete מוחר und nur der Zuwachs wird אסור, und zwar nur, wenn dieser Zuwachs mindestens ein Zweihundertstel des bereits vorhandenen היתר beträgt, הוסיף מאתים אין לא הוסיף לא: Somit wird bald המלאה, bald auch הורע אשר הזרע. Wenn es nun noch weiter im Texte heißt: והבואת הכרם, so bezieht sich wohl המלאה הורע וגו׳ nur auf die anderartige Saat, die eben כלאים in den Weinberg bringt, und der Sinn ist: damit nicht der Issurheiligung verfalle der Zuwachs oder schon die Saat, die du säest, und der Ertrag des Weinbergs.

כלאי כרם sind, ebenso wie כלאי זרעים, מן התורה nur in ארץ ישראל, dem Boden des Gottesgesetzes. אסור מדרבנן ist der איסור כלאי כרם auch auf das nichtjüdische Ausland übertragen, jedoch nur in dem strikten Sinn, wenn mit dem Weine zugleich zwei verschiedenartige Samen gesäet werden, חטה שעורה וחרצן במפולח יד (Kidduschin 39 a).

V. 10. לא תחרש. Wie du beim Hausbau der Nächstenpflicht gedenken, beim Weinbau dich an das Sittengesetz erinnern sollst, so sollst du, wenn du das deiner Herrschaft unterstehende Tier in deinen Dienst jochst, dich an die Herrschaft des mahnen, dessen Gattungsgesetz dir auch im Tierleben entgegentritt, dem du ebenso unterstehst, wie dir das Tier, und indem du die Willkür aus deinem Schaffen hinausweisest und nicht von Gott geschiedene Tiergattungen in deinem Dienst zusammenkoppelst, so mahnt dich dies, auch für dein Schaffen und Wirken seines למינו=Rufes an dich eingedenk zu bleiben und dich mit deinem ganzen Schaffen und Wirken als „jüdischer Mensch" im Dienste deines Herrn zu bewähren.

שור וחמור unseres Textes ist nur exemplifikatorisch, דבר הכתוב בהווה, die Schrift nennt nur die gewöhnlichen Arbeitstiere, ebenso wie bei dem מלאכה=Verbot durch Tiere am שבת (5. B. M. 5, 14) שור וחמור selbst durch das hinzugefügte וכל בהמתך erweitert wird, wodurch allen im Gesetze vorkommenden שור וחמור die exemplifikatorische Bedeutung erteilt wird, יליף שור שור משבת. Ebenso ist חרישה nur Beispiel und umfaßt analog jede durch Tierkräfte zu bewirkende Leistung. Wie Pflügen ist daher Wagen- und Lastenziehen ꝛc. ꝛc. durch zwei verbundene verschiedenartige Tiere jeder Art verboten, und selbst das Antreiben solcher Tiere durch bloßen Zuruf, הנהגה בקול, fiele unter dies Verbot (Kilajim 8, 2. 3 und B. M. 90 b).

V. 11. לא תלבש שעטנז. Endlich in deinem ganzen Erscheinen mahne dich das Gewand, in welchem dein Menschencharakter in die Erscheinung tritt, an die Scheidung des Tierlebendigen und des Pflanzentriebhaften in deinem Wesen, an die Nichtdahingebung des ersten an das letztere, vielmehr an die Unterordnung dieses unter jenes und beider unter Gott, als Grundbedingung deines dir von Gott angewiesenen Menschenberufes, und kleide dich nicht in Schaatnes, in „Verkrümmungsgewand", in welchem Tiergewandstoff: Wolle, und Pflanzengewandstoff: Flachs, einheitlich verbunden. Wir haben dies Gesetz bereits zu 3. B. M. 19, 16 ausführlich betrachtet (siehe daselbst Seite 406—411). Die beiden Gesetzesstellen ergänzen sich, wie dort bereits bemerkt, gegenseitig. Hier wird שעטנז durch צמר ופשתים näher präzisiert und dort wird der Begriff לבישה durch העלאה erweitert (siehe daselbst).

12. גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה־לָּךְ עַל־אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה־בָּהּ׃ ס

12. Schnüre mache dir an vier Ecken deines Gewandes, mit welchem du dich bedeckest.

V. 12. גדלים תעשה לך. Wenn die drei vorangehenden Gesetze die Erinnerung an unseren jüdischen Menschenberuf durch die negative כלאים-Fernhaltung mit allem unseren Thun und Erscheinen verwoben haben, und insbesondere das letzte, das שעטנז-Verbot, diese Erinnerung durch כלאים-Verneinung in die Stoffe unseres menschlichen Kleides gefügt, schließt daran nun noch das Gesetz das Gebot des positiven Ziziths-symbols, durch welches wir überallhin uns die Mahnung an Gott und an unseren jüdischen Menschenberuf positiv vor die Augen führen sollen. Wenn durch das שעטנז-Gesetz jeder Faden an unserem Kleide zu uns spricht: sei kein Tier!" spricht zu uns das Zizithgebot an unserem Kleide: „sei Mensch und Jude!" Dieses Zizithgebot steht ausführlich 4. B. M. 15, 37—41 und bringt unser Vers dazu nur eine kurze Ergänzung. Wir haben dieses Gebot und auch unseren ergänzenden Text dort ausführlich betrachtet und beschränken uns, hier nur hervorzuheben, wie charakteristisch eben die diesem Kompendium vorbehaltenen Ergänzungen des Gebotes in Beziehung zu dem Zwecke dieses Kompendiums stehen. Von der zwiefachen Bedeutung des menschlichen Kleides, wie wir dort erkannt zu haben glauben, als Verhüllung: בגד, und Schutzbedeckung: כסות, und so von den zwiefachen Bestandteilen der Ziziths, des Symbols der freien Entfaltung alles Sinnlich-menschlich-göttlichen im Menschen: ענף, und der festen, bindenden Unterordnung alles Sinnlichen unter das göttlich Menschliche und Jüdische: גדיל, und endlich von der Erinnerung an das zeitlich Unbedingte der Ziziths-mahnung: לדרתם und das örtlich Unbedingte derselben: ארבע כנפות, sind eben die Momente, כסות, גדיל und ארבע כנפות diesem Kompendium für die anzutretende Dezentralisation vorbehalten worden. Sagen ja eben diese drei Momente jedem ins Land ziehenden Juden: Wie weit ab von dem Centrum des Gesetzesheiligtums und seiner Vertreter in Ost und West, in Süd und Nord dich auch deine Niederlassung bringen möge, und welchen nach Örtlichkeit verschiedenen Kampf du auch mit der Natur und ihren dein leibliches Dasein bedingenden Elementargewalten zu bestehen haben mögest, überall sei dein eigener Gesetzeswächter, überall schürze deine leibliche Sinnlichkeit in das starke Band deines göttlich Menschlichen und jüdisch Heiligen, überallhin nimm mit dem תכלת-Faden die Mahnung an deinen priesterlich jüdischen Menschenberuf, überall laß durch ihn und das mit ihm verbundene göttlich Menschliche in dir dein geschöpflich Sinnliches stark und fest überwunden bleiben und den Knoten nie reißen, der dich als Mensch mit Gott und dem Heiligtum seines Gesetzes verbindet. —

Diese enge Zusammenstellung der, wie wir glauben, ja auch begrifflich zusammengehörigen שעטנז- und Ziziths-gesetze — סמוכים — wird Jebamoth 4 a u. b als Hinweis auf die gesetzliche Thatsache erläutert, daß vor der Erfüllung des positiven Ziziths-gebotes die Beachtung des negativen Schaatnesverbotes zurückzutreten habe und der 4. B. M. 15, 38 vorgeschriebene תכלת-Wollfaden, wie dort bereits bemerkt, sowohl an leinene als an wollene Gewänder festzuschürzen sei, wie denn auch בגד in der Regel nur Gewänder aus wollenen und leinenen Stoffen in sich begreift. Dieser היתר כלאים בציצת ist ein klassisches Beispiel für den Satz, daß עשה דוחה לא תעשה, daß das Gesetz vor der Erfüllung von Geboten die Beachtung eines Verbotes zurücktreten lasse, oder wie Sabbat 133 a dieser Kanon ausgesprochen wird: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה, wo ein Gebot und Verbot kollidieren und die Erfüllung des Gebots ohne Verletzung des Verbots irgend

13. כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וְשִׂנְאָהּ׃

13. Wenn ein Mann eine Frau sich aneignet, und er kommt zu ihr und haßt sie,

---

möglich ist, so müssen beide aufrecht gehalten bleiben; kann aber das Gebot unmöglich ohne Verletzung des Verbots erfüllt werden, so hat das Verbot zurückzustehen. Die Anwendung dieses Kanons unterliegt noch wesentlichen Näherbestimmungen, so (daselbst 132 b): בעידנא, der Gleichzeitigkeit, daß מוקים עשה קא לאו דמתעקר בעידנא, daß, wie z. B. bei כלאים בציצת, מילה בצרעת (Entfernung eines נגע durch Vollziehung der מילה; siehe Kap. 24, 8) die Erfüllung des Gebots mit Verletzung des Verbots in einen Moment zusammenfalle, wo aber, wie die Entfernung eines נגע, um nachher עבורה zu vollziehen, die Verletzung des Verbotes vorangeht, בעידנא דמתעקר לאו לא קא מוקים עשה, da ist das Verbot aufrecht zu halten und die Erfüllung des Gebotes zu unterlassen (siehe jedoch auch תוספו׳ Peßachim 59 a ד״ה אתי עשה).

Ebenso wie bei ציצת tritt auch bei בגדי כהונה das Schaatnesgesetz zurück und haben wir beides bereits 3. B. M. S. 410 betrachtet (siehe daselbst).

V. 13. כי יקח איש אשה. Die vorangehende Gesetzesgruppe (Verse 5—12) hat den einen Gedanken zum Inhalt, die hohe Bedeutsamkeit und die Grundbedingungen der Wirksamkeit beider Geschlechter für die gemeinsame zwischen Mann und Frau geteilte Aufgabe des Menschenhauses ihnen und allen stets zum Bewußtsein zu bringen, und steht in ihnen die hochheilige Bedeutsamkeit des weiblichen Geschlechtes voran. Diese mehr typischen Gesetze bilden die Einleitung zu den nun folgenden Gesetzesgruppen, welche den konkreten Aufbau des Hauses und der Gesellschaft auf den in jenen einleitenden Gesetzen zum Ausdruck kommenden Grundlagen zum Gegenstand haben, und steht auch in ihnen wieder das weibliche Geschlecht in seiner Bedeutsamkeit voran.

Wir haben schon zu 2. B. M. Kap. 21, 7 die drei Altersstadien: קטנה, נערה, בוגרת bemerkt, in welchen ein weibliches Wesen seiner geschlechtlichen Reife entgegengeht. Von diesen ist נערה das Antrittsstadium der Reife, die aber erst mit בוגרת sich zur Selbständigkeit vollendet. Wir haben ebenso (daselbst Kap. 22, 16 und 3. B. M. Kap. 22, 11) bereits angedeutet, wie die jüdische Eheinstitution sich durch zwei getrennte Akte: אירוסין (קידושין) und נשואין (siehe Kap. 24, 1) vollzieht. אירוסין (קידושין) bildet die Basis der jüdischen Ehe. Durch sie wird die persönliche Aneignung der Frau vollzogen. Obgleich die geschlechtliche Annäherung noch nicht gestattet ist und die ארוסה als solche noch nicht dem Hause des Mannes angehört, so ist doch das persönliche Eheband geschlossen und die geschlechtliche Annäherung eines anderen Mannes: Ehebruch (vergl. die Verwandtschaft mit ערם 4. B. M. 15, 20). Es blickt das jüdische Gesetz mit dem Ernst einer ganz besonderen Rücksicht auf נערות, auf jenes erste Stadium der jungfräulichen Geschlechtsreife, und ebenso mit dem Ernst einer ganz besonderen Rücksicht auf אירוסין, auf jenen ersten Stand des erst mit rein persönlicher Aneignung geknüpften Ehebandes, einen Stand, in dessen Heilighaltung sich eben die Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit des ja nur rein geistig sittlichen Willensaktes offenbart, auf welchem das ganze Institut der Ehe beruht, der ja überhaupt die Ehe zur Ehe macht. Daher kennt das Gesetz kein geschlechtlich höheres weibliches Wesen als נערה בתולה מאורשה לאיש, als eine schon und noch im ersten Stadium der Geschlechtsreife stehende, einem Manne erst durch den Akt persönlicher Aneignung verbundene Jungfrau, und mit dem Problem eines Frevels des Mannes eines solchen jungfräulichen Wesens gegen dessen jungfräuliche Unbescholtenheit beginnt die hier nun folgende Gesetzesgruppe, uns daran die Wahrheit zu veranschaulichen: es hat die Nation keinen höheren Schatz, als die jungfräuliche Reinheit ihrer

14. וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת־הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא־מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים׃

14. und er veranstaltet ihr einen Anklageprozeß und bringt über sie einen schlechten Namen aus und sagt: Diese Frau habe ich mir angeeignet und nahte ihr, ich habe ihr aber keine Jungfräulichkeit gefunden;

15. וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת־בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל־זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעָרָה׃

15. und es nimmt der Vater des Mädchens und ihre Mutter sich dessen an und bringen die Jungfräulichkeit des Mädchens vor den Ältesten der Stadt im Gerichte an den Tag;

16. וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל־הַזְּקֵנִים אֶת־בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ׃

16. und es sagt der Vater des Mädchens zu den Ältesten: Meine Tochter habe ich diesem Manne zur Frau gegeben und nun haßt er sie;

Töchter; es hat das Haus keinen höheren Stolz, als die jungfräuliche Reinheit seiner Kinder; in der Unschuld der Jungfrau wird die Ehre des Hauses angetastet, das sie erzogen, sowie der Nation, deren Namen sie trägt. —

כי יקח ist der oben erwähnte קידושין-Akt.

V. 14. ושם לה עלילת דברים. Aus Versen 20 und 21 ist ersichtlich, daß abseiten des Mannes eine gerichtliche Anklage und zwar eine solche gegen die Frau veranstaltet worden, die, wenn sie begründet befunden wird, die Verurteilung zum סקילה-Tode zur Folge hat. Er muß sie eines bestimmten Verbrechens und zwar eines solchen beschuldigt haben, auf welches das Gesetz סקילה erkennen läßt. Es ist dies aber kein anderes als Ehebruch im ארוסה-Stande, wie dies Verse 23 und 24 besprochen wird und auch V. 21 durch לזנות בית אביה qualifiziert ist. Nach Kap. 19, 15 f., steht aber fest, daß eine Anklage nur auf Grund der Aussage zweier Zeugen erhoben werden könne, die den Angeklagten im Augenblicke des Begehens mit Entgegenhaltung des gesetzlichen Strafverbots gewarnt haben, עדים והתראה. Diese Veranstaltung einer gerichtlichen Anklage heißt hier: שם לה עלילת דברים. Den Ausdruck דברים für gerichtliche Klage kennen wir aus 2. B. M. 24, 14. Ebenso דבר oben Kap. 19, 15. עלל von עלילה (wovon ja עולל: das noch in Entwickelung begriffene Kind, und עול: das die Kräfte zu einer fortgesetzten Thätigkeit anspannende Mittel, das Joch) bezeichnet nicht eine einzelne Handlung, sondern eine Reihe auf ein Ziel hinstrebender Thätigkeiten, daher ja auch vorzugsweise Bezeichnung der göttlichen Waltungsthaten. עלילת דברים sind daher die zu einer Anklage gehörenden Vorgänge: das Auftreten der Zeugen und deren Aussage vor Gericht. Wir haben es daher: Anklageprozeß übersetzt. Diesen שם לה: hat er ihr veranstaltet, er hat die Zeugen vor Gericht gebracht, לא אמר לעדים בואו והעידוני והן מעידין אותו מאליהן הוא אינו לוקה ואינו נותן מאה סלעים (Kethuboth 46 a). Nach einer Auffassung (daselbst) läge in ושם sogar das Dingen der Zeugen (siehe daselbst).

VV. 15—17. ולקח אבי הנערה ואמה (vergl. ויקח קרח — 4. B. M. 16, 1). והוציאו את בתולי הנערה, und ebenso כשרי בחולי בתי: ואלה בתולי בתי, die Rechtfertigung der Jungfräulichkeit der Angeklagten durch Gegenzeugen, welche den Zeugen der Anklage mit הזמה (Kap. 19, 17 f.) entgegentreten (Kethuboth 46 a; siehe כ"מ zu הל' נערה 3, 12). — ופרשו השמלה, שמלה ist überall ein Gewand, worin etwas ein-

17. וְהִנֵּה־הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים לֵאמֹר לֹא־מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי וּפָרְשׂוּ הַשִּׂמְלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר׃

17. und da hat er nun einen Anklageprozeß veranstaltet des Inhalts: ich habe deiner Tochter keine Jungfräulichkeit gefunden, und hier sind die Beweise der Jungfräulichkeit meiner Tochter; und sie legen das die Wahrheit Verdeckende vor den Ältesten der Stadt auseinander:

18. וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר־הַהִוא אֶת־הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ׃

18. so nehmen die Ältesten der Stadt den Mann und züchtigen ihn,

19. וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ־תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא־יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל־יָמָיו׃ ס

19. und strafen ihn mit hundert Silberstücken und geben sie dem Vater des Mädchens; denn er hat über eine Jungfrau Jisraels einen schlechten Namen ausgebracht. Ihm aber soll sie zur Frau bleiben, er hat nicht mehr die Befugnis, sie zu entlassen sein Lebelang.

---

gehüllt wird; daher ja auch סמל: die äußere Form, שמלות der ganze Anzug, die Kleider, und לוטה בשמלה (Sam. I. 21, 10), מי צרר מים בשמלה (Prov. 30, 4). Auch Sem und Japhet nehmen ein שמלה zur Verhüllung des Vaters (1. B. M. 9, 23). Daher (Kethuboth daselbst): מאי ופרשו השמלה אמר רבי אבהו פרשו מה ששם לה כרתניא ופרשו השמלה מלמד שבאין ערים של זה ובוררין את הדבר כשמלה חדשה, sie legen das auseinander, was er gegen sie versteckt angestellt hat (sie bringen seine Hinterlist an den Tag), wie es in der בריתא erklärt wird: den Zeugen des Mannes gegenüber treten die Zeugen des Vaters auf und so bringt man die Sache zur Klarheit, wie ein neues faltenloses Gewand.

VV. 18 u. 19. ויסרו זה מלקות, ולקחו וגו' ויסרו אתו וענשו אתו וגו' (Kethuboth 46 a). Diese Züchtigung ist die מלקות-Strafe, ebenso wie oben Kap. 20, 18 bei בן סרר ומורה die מלקות-Züchtigung durch יסר ausgedrückt ist. Kennt doch das jüdische Strafrecht nur eine Korrektionsstrafe: מלקות, worauf wir bereits zu 3. B. M. 19, 20 hingewiesen haben (siehe daselbst). Es wird hier somit der רע שם מוציא gleichzeitig zu Leibes- und Geldstrafe verurteilt. Sonst gilt die allgemeine Rechtsregel: אינו לוקה ומשלם, es verfällt keiner der מלקות- und Geldstrafe zugleich. Vielmehr wenn מלקות und תשלומין zugleich eintreten würde, da לוקה ואינו משלם, da wird nur die מלקות-Strafe vollzogen, von תשלומין aber ist er frei, oder, wo wie bei Schädigungen des Nächsten, חובל בחברו, גנבה, גזלה ausdrücklich vom Gesetze Geldzahlung statuiert ist, und so auch bei עדים זוממין, wenn durch das כאשר זמם u. s. w. Geldleistungen zu fordern sind, da משלם ואינו לוקה, da tritt die Geldesleistung, nicht aber die מלקות-Strafe ein (Mackoth 4 a f. und Kethuboth 32 b f.). Es wird diese allgemeine Rechtsnorm (Mackoth 4 b) an der in dem Gesetze über die מלקות-Strafe gegebenen Bestimmung: כדי רשעתו (Kap. 25, 2) festgehalten: משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות. In einer pflichtwidrigen Handlung lassen sich zwei Momente unterscheiden, das subjektive: die pflichtwidrige Verwendung der geistigen und leiblichen Kräfte der eigenen

pflichtheiligen Persönlichkeit, und das objektive: die durch diese Pflichtwidrigkeit bewirkte Schädigung des Nächstenrechts oder der allgemeinen Rechtsachtung. Beides sind רשעיות, buchstäblich): Gesetzlosigkeiten, deren Sühne und Restitution zum Teil der Wirksamkeit menschlicher Gerichte anheimfallen. Das subjektive Moment, die pflichtwidrige Verwendung geistiger und leiblicher Kräfte, hat מלקות, die Besserung erzielende Züchtigung (siehe zu Kap. 25, 2) zur Folge. Das objektive Moment, die Schädigung des Nächstenrechts oder der allgemeinen Rechtsachtung erzeugt תשלומין: Ersatz, oder קנס: Geldbuße (siehe zu 2. B. M. 21, 37). Es wäre nun allerdings denkbar, daß bei jedem der richterlichen Kognition verfallenden Vergehen dasselbe nach beiden Momenten hin vom Gerichte zum Austrage gebracht werde. Allein das jüdische Gesetz versagt dem menschlichen Gerichte die volle Austragung der Rechtssühne und weist ihm nur in jedem Falle ein Einschreiten von einem der beiden Momente an, entweder subjektive Korrektion: לוקה ואינו משלם, מ"מ חייב כדי לצאת ידי שמים וכן במיתה וממון דקם ליה בדרבא מניה וה"מ — ממון אבל קנס פטור לגמרי ע' כתובות ל"ג ב' ב"מ צ"א א' — oder objektive Restitution: משלם ואינו לוקה (— siehe ferneres zu Kapitel 25, 2 —). Nur unser Fall hier macht eine einzige, völlig allein stehende Ausnahme, מוציא שם רע לוקה ומשלם. In ihm wird das Flagrante des begangenen Unrechts in allen Beziehungen durch richterliches Erkenntnis zum Bewußtsein gebracht. לוקה: der subjektive Mißbrauch des Wortes, die Übertretung der Warnung, אזהרה: לא תלך רכיל, obgleich sonst als לאו שאין בו מעשה (siehe Kap. 25, 2) dem מלקות nicht unterliegend, wird hier durch מלקות in seiner ganzen entwürdigenden Schwere dem Manne zum Bewußtsein gebracht. משלם, nicht תשלומין, nicht Entschädigung der jungen Frau für den Versuch einer sie entehrenden Anklage sind die vom Manne zu erlegenden hundert Schekel. Es ist Israel, es ist die Ehre der Gesamtnation, die sich in der sie entehrenden Anklage einer ihrer Töchter verletzt fühlt und an welche direkt das Geld als Pön zu zahlen ist. Es heißt nicht: ושהו עליו מאה כסף לתת לאבי הנערה כי הוציא שם רע על בתו, sondern וענשו אחו וגו'. Es ist die Nation, welche das Geld als Pön fordert, weil er eine ihrer Töchter beschimpft hat, und aus den Händen der Nation erhält der Vater die vom Manne erlegte Summe, „weil er eine Jungfrau Israels beschimpft hat". Jeder Vater ist ein Delegierter der Nation, dem in der Sittenreinheit und Unschuld seiner Töchter der höchste Schatz seiner Nation anvertraut ist, und wenn der Vater aus den Händen der Nationalrepräsentanz die von dem Verleumder seiner Tochter erlegte Geldbuße empfängt, so spricht sich eben darin die Anerkennung aus, daß die in ihrer Makellosigkeit erwiesene züchtige Unschuld der Tochter in allererster Linie Verdienst des Vaters, Verdienst des Hauses ist, das es verstanden hat, die Perle des jüdischen Nationalreichtums, die jüdische Züchtigkeit des Weibes, in seiner Tochter zu erziehen und zu pflegen, und nur wenn der Vater bereits gestorben, wird der Tochter die von ihrem Verleumder erlegte Summe (Kethuboth 44 b). Die von dem מוציא שם רע zu erlegende Summe ist daher קנס, ist eine fixierte Summe, sie richtet sich nicht nach der Individualität, es heißt da nicht: הכל לפי המבייש והמתבייש, es ist die Beschimpfung der Nation in einer ihrer Töchter, die Beschimpfung einer „Tochter des jüdischen Volkes", die zur Sühne steht, daher אחר שהוציא שם רע על גדולה שבכהונה ועל קטנה שבישראל נותן ק' סלע (Arachin 15 a). נערה מלא דבר הכתוב, לאבי הנערה, es ist dies das einzige Mal, daß im Pentateuch das Wort נערה mit ה' dem Zeichen des weiblichen Geschlechtes „voll" geschrieben ist. Nur hier, wie ja auch aus dem Verfolg der Verurteilung der schuldig befundenen Angeklagten sich ergiebt, ist das Mädchen in einem Alter der weiblichen Geschlechtsreife begriffen, und קטנה, das Mädchen in den Jahren der unmündigen Kindheit ausgeschlossen. Sonst ist überall, wo נערה ohne ה' femin. חסר, geschrieben ist, auch das minderjährige Mädchen verstanden, כל מקום שנאמר נער אפי' קטנה במשמע (Kethuboth 44 b).

20. וְאִם־אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא־נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנָּעֲרָ׃

20. Wenn aber dieſe Sache wahr geweſen, es iſt dem Mädchen keine Jungfräulichkeit befunden worden,

21. וְהוֹצִיאוּ אֶת־הַנַּעֲרָ אֶל־פֶּתַח בֵּית־אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי־עָשְׂתָה נְבָלָה בְיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ׃ ס

21. ſo führen ſie das Mädchen hinaus zur Thüre ihres Vaterhauſes hin, und die Leute ihrer Stadt ſteinigen ſie mit Steinen, ſo daß ſie ſtirbt; denn ſie hat Schandthat in Jisrael verübt, im Hauſe ihres Vaters Unzucht zu treiben; du haſt das Schlechte aus deiner Mitte fortzuſchaffen.

22. כִּי־יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם־אִשָּׁה בְּעֻלַת־בַּעַל וּמֵתוּ גַּם־שְׁנֵיהֶם

22. Wenn ein Mann betroffen wird einer von einem andern geehelichten Frau beiwohnend, ſo haben ſie alle beide zu

---

ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו. Der urſprüngliche Standpunkt des jüdiſchen Geſetzes konnte eine ſolche Wertſchätzung des Weibes in der Ehe vorausſetzen, konnte vorausſetzen, — wie dies ja in dem ganzen Gebiete des jüdiſchen Schrifttums zu Tage tritt und dies auch bereits im Jeſchurun, Jahrg. X, nachgewieſen — daß der Mann in ſeinem Weibe alſo die Perle ſeines Herzens und ſeines Lebensglücks finden und achten werde, daß es dem jüdiſchen Mann kühn den Entſchluß anvertrauen konnte, die Ehe zu löſen, wenn ſein Weib das ihm nicht war. Die Ehe — das durfte das jüdiſche Geſetz vorausſetzen — zu deren Löſung ein jüdiſcher Mann ſich entſchließen konnte, war der Fortdauer nicht wert. Und nicht einen Fortſchritt, einen Rückſchritt in der jüdiſchen Kulturentwickelung dürfte es bezeichnen, als es als zeitliche und örtliche Notwendigkeit erkannt wurde, dem Manne dieſe einſeitige Befugnis zu entziehen (vergl. zu Kap. 24, 1). Dem Mann nun, der, wie in dem Problem unſeres Textes, in ſo ſchändlicher Weiſe gegen ſeine Frau vorgegangen war, um eine gewaltſame Löſung der Ehe herbeizuführen, entzog das Geſetz für alle Zeit dieſe Befugnis. So weit an ihm liegt, hat die Frau ſeine Frau für immer zu bleiben, er kann ohne ihre Einwilligung die Ehe nie löſen.

Dies לאו שניתק לעשה ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו iſt auch ein (ſiehe zu V. 7).

V. 20. ואם אמת היה הדבר הזה וגו', es hat der Vater nicht die Zeugen des Mannes vermittelſt Gegenzeugen durch הזמה zu entkräften gewußt, oder es ſind die Gegenzeugen des Vaters ſelbſt wieder vermittelſt anderer Gegenzeugen als עדים זוממין erwieſen worden.

V. 21. והוציאו: כלומר ראו גידולים, אל פתח בית אביה, שגידלתם (Kethuboth 45 a). Die Unzüchtigkeit der jungen Frau fällt als Schuld auf die Erziehung zurück, die ſie im Elternhauſe genoſſen, und iſt eine Schändung der ganzen Nation כי עשתה נבלה בישראל. (ספרי) לא עצמה בלבד ניוולה אלא כל בתלות ישראל לזנות בית אביה, die Schwere des Verbrechens und der Entartung gipfelt darin, daß eine der elterlichen Obhut noch nicht Entwachſene, dieſer Obhut noch Angehörige mit Bewußtſein — es müſſen ja עדים und התראה vorangegangen ſein — Ehebruch geübt!

VV. 22—27. כי ימצא וגו'. Die hier folgenden Geſetze beſprechen das Problem bewußten Ehebruchs, dieſes Verbrechens gegen die Fundamentalinſtitution aller Menſchen-

הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם־הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: ס

כג כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: *

כד וְהוֹצֵאתֶם אֶת־שְׁנֵיהֶם אֶל־שַׁעַר ו הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת־הַנַּעֲרָ עַל־דְּבַר אֲשֶׁר לֹא־צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת־הָאִישׁ עַל־דְּבַר אֲשֶׁר־עִנָּה אֶת־אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס * הנערה ק׳

כה וְאִם־בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת־הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק־בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר־שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: * הנערה ק׳

כו וְלַנַּעֲרָ לֹא־תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל־רֵעֵהוּ וְרָצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: * ולנערה ק׳. * לנערה ק׳.

כז כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ: ס

* הנערה ק׳

sterben, der Mann, welcher der Frau beiwohnt, und die Frau; und haft du das Schlechte fortzuschaffen aus Jisrael.

23. Wenn ein jungfräuliches Mädchen einem Manne angetraut sein wird, und es findet sie ein Mann in der Stadt und wohnt ihr bei,

24. so führt ihr beide hinaus zu dem Thore dieser Stadt hin, und steinigt sie mit Steinen, daß sie sterben, das Mädchen auf Grund des Erweises, daß sie nicht geschrieen in der Stadt, und den Mann auf Grund des Erweises, daß er das Weib seines Nächsten geschwächt, und haft du das Schlechte fortzuschaffen aus deiner Mittte.

25. Wenn aber auf dem Felde der Mann das angetraute Mädchen trifft und es erfaßt sie der Mann und wohnt ihr bei, so stirbt der Mann, der ihr beigewohnt, allein,

26. dem Mädchen aber thust du nicht das Geringste, dem Mädchen haftet keine Todessünde an; denn wie wenn jemand über seinen Nächsten aufsteht und ihn totschlägt, so ist dieser Vorgang;

27. denn auf dem Felde hat er sie getroffen; hat auch das verlobte Mädchen geschrieen, war ihr kein Retter.

---

gesittung und Gesellschaft, und zwar nach den bereits oben angedeuteten Momenten, der vollendeten Ehe נשואין nach vorgängigen קידושין (V. 22), und der erst vollzogenen Antrauung: אירוסין (קידושין — Verse 23—27), die ja die geistig sittliche Basis des ganzen ehelichen Verhältnisses bildet. Wir haben schon oben bemerkt, wie das Gesetz das Verbrechen gegen אירוסין (bei נערה בתולה) mit der schwersten Strafe, סקילה, trifft und damit eben das geistig sittliche, vom physischen Momente unbeeinflußte Fundament der jüdischen Ehe bedeutungsvoll hervortreten läßt.

כי יצא :(ספרי) בערים wie bereits 2. B. M. zu Kap. 22, 3 bemerkt, ist das zur gerichtlichen Verhandlung führende „Finden" eines Vorgangs immer eine auf eigener Wahrnehmung beruhende Zeugenaussage, die bei Strafverbrechen auch die geschehene

Verwarnung, התראה, konstatieren muß (vergl. 4. B. M. 15, 32 u. 33). — ומתו וגו', wie bereits zu 3. B. M. 20, 10 bemerkt, ist diese Todesstrafe, חנק, wie כל מיתה האמורה בתורה סתם (siehe daselbst). — גם שניהם, bei allen Geschlechtsverbrechen ist die Strafbarkeit beider gleich, mit alleiniger Ausnahme von שפחה חרופה (siehe 3. B. M. 19, 20). — האיש וגו': Fehlt der einen Seite die Qualifikation der Strafbarkeit, etwa wegen Unmündigkeit, Zwang, oder Irrtum, קטן קטנה, אונס, שוגג, so erliegt doch die andere der Strafe. Daher die Wiederholung: האיש וגו' והאשה (ספרי); Sanhedrin 66 b und Nidda 44 b u. 45 a).

את הנערה על דבר וגו': צ"ע מאחר דקי"ל דאין מיתה בלא התראה ואפי' חבר צריך התראה וצריך לקבל עליו התראה ולהתיר עצמו למיתה (עי' סנהדרין מ' ב', מא' א') ואם כן מה בכך שלא צעקה אפי' שחקה אפי' הרכינה ראשה אינה נהרגת כל שלא התירה עצמה למיתה ואמרה על מנת כן אני עושה (שם פא ב') ולולא דמסתפינא הייתי אומר ודאי כל שהעובר עבירה עושה מעשה די כשעושה המעשה המכוער חוך כדי דבור לקבלתו ההתראה והתירו עצמו למיתה. אכן כשהעובר עבירה אינו עושה מעשה אלא סובל אחרים עושים בו מעשה הרי הוא כקרקע עולם אף שקיבל ההראה והתיר עצמו למיתה צריך הוכחה בשעת מעשה שסובל מעשה אחרים ברצון דאי לא כן איכא למימר אף שקבל עליו ההתראה והתיר עצמו למיתה לולא נאנס לא היה עובר. ואם כן מיירי הכא ששניהם קבלו ההתראה והתירו עצמן למיתה והוא עשה את המעשה חוך כדי דבור ואעפ"י כן אי צעקה כשבא לעשות מעשהו אינה נהרגת וכיון שלא צעקה במקום שהיה לה לצעוק מוכח שברצונה נעשה המעשה. אכן בפ' כ"ה אדרבא נהברר ע"י עדים שהחזיק בה כלומר שנאנסה לבא עליה אחר שקבלו שניהם התראה הא דלא צעקה אז אינו מוכיח שנתרצית קודם המעשה מפני שהיה במקום שצעקתה לא הועילה לה ואם כן חזקתה שבאונס נעשה המעשה ואף שקבלה ההתראה אינה נהרגת כנלע"ד.

התראה: כלומר, על עסקי דבור, על דבר וגו' (Sanhedrin 41 a).

אונס רחמנא פטריה, ולנערה לא תעשה דבר: für eine unter zwingender Gewalt geübte Handlung macht das Gesetz nicht verantwortlich (B. K. 28 b. — Dieser Begriff von אונס hat auch in zivilrechtlichem Gebiete Folge. So hat z. B. eine infolge höheren Zwanges nicht erfüllte Bedingung nicht die Folge einer freiwilligen Unterlassung. Jedoch ist dabei zu unterscheiden, z. B. אונסא דשכיח, oder wie es Nedarim 27 b heißt אונסא דמיגליא, eine nicht ungewöhnliche, vorauszusehende Verhinderung, die dem Kontrahierenden im Momente der Bedingungfeststellung hätte gegenwärtig sein können — siehe daselbst und Kethuboth 2, 3).

אין לנערה חטא מות, nicht nur אין מות לנערה, sondern אין לנערה חטא מות: wird nicht als חטא behandelt und hat keine gesetzliche Folge, auch nicht אונס קרבן (ספרי) חטאת.

אין לנערה חטא מות, כי כאשר וגו', als Motiv des vorhergehenden כן הדבר הזה dürfte sich dieser Satz zunächst dahin aussprechen: wie niemand für das Verbrechen des Mordes verantwortlich ist, den jemand gewaltsam an ihm begeht (mit seiner Zustimmung oder auch nur Zulassung fiele es dem Begriffe des Selbstmordes anheim), so ist auch keiner für das Verbrechen des Ehebruchs und der ihm gleichen Verbrechen der Unzucht verantwortlich, die jemand gewaltsam mit ihm begeht. Sofort ist aber damit Unzucht und Mord hinsichtlich der Verantwortlichkeit vor Gott gleichgestellt und, wenn es selbstverständlich ist, daß niemand sein Leben durch den Mord eines ihn nicht Bedrohenden retten darf, da dessen Leben mindestens dem seinigen gleich wiegt und er nicht Leben mit Leben erkaufen darf, nach dem Ausdrucke der Weisen: מאי חזית דרמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי, „wer sagt dir, daß dein Blut das rötere ist!", so folgt aus dieser Gleichstellung des Verbrechens der Unzucht mit Mord hinsichtlich der Verantwortlichkeit, daß ebenso auch niemand sein Leben durch Begehung eines Verbrechens der Unzucht retten darf, daß vielmehr für Unzucht wie für Mord, ebenso wie dies bereits

28. כִּי־יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה
אֲשֶׁר לֹא־אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב
* עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ׃

29. וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ
לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ־
תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ
* לֹא־יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל־יָמָיו׃ ס

28. Findet ein Mann ein jungfräuliches Mädchen, das noch nicht verlobt ist, und ergreift sie und wohnt ihr bei, und sie werden betroffen:

29. so giebt der Mann, der ihr beiwohnt, dem Vater des Mädchens fünfzig Silberstücke; ihm aber hat sie zum Weibe zu werden, weil er sie geschwächt; er ist nicht befugt, sie zu entlassen sein Lebelang.

---

für ע"ז (Kap. 6, 5 אפי' נוטל את נפשך) ausgesprochen ist, der Grundsatz gilt: יהרג ואל יעבר, man darf sich das Leben nicht durch eines dieser Verbrechen erhalten. Daher auch die Norm: בכל מתרפאין חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים, mit allem darf man Heilung suchen, außer mit Übertretungen der Gesetze über Götzentum, Unkeuschheit und Mord (Peßachim 25 a; — vergl. 3. B. M. 18, 5).

Gleichzeitig ist aber auch diese Gleichstellung von dem נערה מאורסה-Verbrechen mit Mord für dieses letztere Verbrechen lehrreich. Von dem נערה מאורסה-Verbrechen setzt das Problem unseres Textes (V. 7) voraus אין מושיע לה, daß es vollzogen worden, „weil ihr kein Retter war". Damit ist gegeben: הא יש מושיע לה בכל דבר שיכול להושיע, daß, wenn jemand dagewesen wäre, er sie auf jegliche Weise zu retten verpflichtet gewesen wäre, selbst, wenn nicht anders möglich, mit dem Leben des Verbrechers, ניתן להצילה בנפשו. Dieselbe Norm gilt auch für das Verbrechen des Mordes, so daß, wenn auf andere Weise nicht möglich, selbst mit dem Tode des Mörders das Leben des von ihm Bedrohten durch jeden zu retten ist, הרודף אחר חברו להורגו מצילין אותו בנפשו (Sanhedrin 73 a).

Diese gegenseitige Erläuterung von נערה מאורסה durch רוצח und רוצח durch נערה מאורסה wird (daselbst a und 74 b) also ausgesprochen: רבי אומר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה למדנו מרוצח (der פטור für אונס bei נערה מאורסה ist ja ohnehin ausdrücklichst ausgesprochen ולנערה לא תעשה דבר, es kann daher dieser Hinweis auf רוצח nur eine allgemeine und zwar auch für רוצח rechtsgesetzliche Belehrung bezwecken) מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד (פירשי' אף למד) מקיש רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו ומקיש נערה המאורסה לרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבר אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבר (גי' הילקוט: וכי מה למדנו מרוצח מעתה אלא הרי זה וכו' וא"כ מעתה שייך למעלה וקשה להבין) (וצ"ע על אותה המדה כיון שבא על כל פנים ללמד מנא לן דבא אף ללמוד ועוד למה מקדים הקיש המלמד ללמד להיקש למד למלמד שהוא עיקר הפשט, ואפשר הוא הנותן כיון היקש מלמד ללמד הוא חחידוש חשיב אתיא מדרשא חביבא ליה מקדים ליה וצ"ע (רשי' פסחים כ'ה פירש שהוא כמו והיה כעם ככהן שניהם שוין ע"ש עי' יומא פב א' תוספות ד"ה מה רוצח).

VV. 28 u. 29. כי ימצא איש וגו' ist eine Ergänzung des bereits 2. B. 22, 15 besprochenen Falles (siehe daselbst). Das hier zur Besprechung stehende Problem unterscheidet sich von jenem dadurch, daß dort von מפתה, hier von אונס die Rede ist, weshalb denn auch, wie bei מוציא שם רע die erschwerende Folge eintritt: לו תהיה לאשה וגו' לא יוכל שלחה כל ימיו. Bei מוציא שם רע heißt es: לא יוכל לשלחה, hier לא יוכל שלחה. Dort hatte er bis jetzt die Befugnis der Scheidung, hier wird ihm von

כג 1. לֹא־יִקַּח אִישׁ אֶת־אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו: ס

Kap. 23. V. 1. Es darf keiner die Frau seines Vaters heiraten, und darf auch nicht das Gewand seines Vaters aufdecken.

---

vornherein, indem sie seine Frau wird, die Befugnis versagt, vielleicht motiviert dies die Ausdrucksnüance.

Kap. 23. V. 1. Während die auf Verwandtschaft beruhenden Eheverbote חייבי מיתת ב"ד und חייבי כריתות bereits im dritten Buche ausgesprochen sind, folgen hier (Verse 2—9) noch auf Körperbeschaffenheit, Geburt und Abstammung beruhende Eheverbote, wodurch קהל ד', der Ehekreis des priesterlichen Gottesvolkes ebenso von ungeeigneten Elementen frei gehalten werden soll, wie innerhalb desselben die Priesterehen ihre noch engeren Umgrenzungen haben. Es sind dies חייבי לאוין וחייבי עשה השוין בכל, allgemein durch לא תעשה oder עשה verbotene Ehen, wie jene חייבי לאוין דכהונה sind. Ihnen voran stehen im Verse 1 zwei Eheverbote, die wir vielmehr im ערוות-Kapitel des dritten Buches hätten erwarten dürfen, wo ja auch ohnehin אשת אב, hier das erste der beiden Verbote, schon steht, so daß es hier nur als eine Wiederholung erscheinen würde. Die Bedeutung und Stellung dieser beiden Verbote bedarf daher einer eingehenden Erwägung.

Jebamoth 97 a lehrt die Halacha: נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו אנוסת בנו ומפותת בנו, daß die sonst durch Ehe eintretenden Eheverbote infolge eines unehelichen Umgangs nicht statt haben, בנשואין איכא שאר באונסין ליכא שאר, eine eheliche Verbindung begründet die Verwandtschaft zwischen Mann und Weib und deren Folgen, ein blos geschlechtlicher Umgang nicht (daselbst). Das vorige Kapitel bespricht zum Schlusse die Fälle außerehelicher Vergehen, insbesondere schließt es (Verse 28 u. 29) mit einem solchen, und statuiert, daß bei אונס, bei gewaltthätigem Verbrechen für den Verbrecher die Pflicht der Ehelichung mit versagter Scheidungsbefugnis eintritt. Dem dürfte sich nun der Satz: לא יקח אדם את אשת אביו mit Hinblick auf die im 3. B. M. Kap. 18 und 20 gegebenen Verbote ערות כלתך וגו' אשת בנך וגו' ערות אשת אביך וגו' u. s. w. anschließen und wiederholt hervorheben, daß diese Verbote nur bei אשת אביך u. s. w. eintreten, nicht aber bei אנוסת אביו ומפותת אביו u. s. w. (ähnlich רלב"ג). Damit ist denn der jüdischen Ehe der sittliche Charakter augenfällig vindiziert. Nur der sittliche Willensakt der Einigung zwischen Mann und Weib, קידושין, bildet das Band zwischen Mann und Weib mit seinen verwandtschaftlichen Folgen, nicht aber ביאה, das blos physische geschlechtliche Moment. קידושין ohne ביאה begründet שאר, nicht aber ביאה ohne קידושין.

ולא יגלה כנף אביו, nach der (eben daselbst) rezipierten Halacha: כנף הראוי לאביו לא יגלה, eine dem Vater ausnahmsweise gestattete, ja gebotene Ehelichung einer Verwandten bleibt für den Sohn, selbst nach dem Tode des Vaters, verboten. Es ist dies שומרת יבם של אביו, die Witwe des kinderlos verstorbenen Vaterbruders (Kap. 25, 5). Der Vater hätte diese ehelichen sollen, oder durch חליצה das Band lösen; dem Sohne aber bleibt sie, selbst wenn der Vater vor Vollziehung des einen oder des anderen Aktes gestorben, als Tante verboten. Auch die Stellung dieses Verbotes dürfte durch den am Schlusse des vorigen Kapitels besprochenen Fall veranlaßt sein. Es war dort die Bestimmung ולו תהיה לאשה und damit die Pflicht der Ehelichung einer bestimmten Person vom Gesetze ausgesprochen. Es giebt nur noch einen einzigen Fall, in welchem das Gesetz eine ähnliche Verpflichtung statuiert. Dieser Fall ist eben: יבום, und dürfte hier diese Ehelichung der Witwe des kinderlos verstorbenen Bruders durch den Ausdruck כנף

2. לֹא־יָבֹא פְצוּעַ־דַּכָּה וּכְרוּת שָׁפְכָה בִּקְהַל יְהוָה: ס

2. Es komme nicht durch Druck Verwundeter und Gliedverstümmelter in die Versammlung Gottes.

3. לֹא־יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל יְהוָה גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא־יָבֹא לוֹ בִּקְהַל יְהוָה: ס

3. Es komme nicht ein Bastard in die Versammlung Gottes; auch das zehnte Geschlecht komme von ihm nicht in die Versammlung Gottes.

---

angedeutet sein; vergl.: ופרשת כנפך על אמתך (Ruth 9, 9). Daß sich aber das Gesetz veranlaßt sehen konnte, die Gestattung resp. Verpflichtung zur Schwägerehe ausdrücklich auf den Bruder des Verstorbenen zu beschränken und einen etwaigen Eintritt des Neffen zurückzuweisen, dürfte sich aus dem Umstande motivieren, daß in einigen anderen Fällen das Gesetz in der That einen ähnlichen Eintritt des Sohnes an die Stelle des Vaters kennt. So bei יעור (2. B. M. 21, 9) und שרה אחוה (3. B. M. 25, 25).

VV. 2 u. 3. לא יבא ממזר וגו', לא יבא פצוע דכה וגו'. Mit diesen Sätzen beginnt eine Reihe von Bestimmungen (Verse 2—10), durch welche קהל ד', der jüdische Ehekreis von Elementen frei gehalten werden soll, die seiner Bestimmung: קהל ד', die um Gott von Gott für seine Menschheitszwecke Versammelten zu werden, widerstreiten. Diese fernbleibenden Elemente sind zuerst: פצוע דכה und ממזר, sie stehen im Widerspruche mit dem physischen und dem sittlichen Elemente, welche das Wesen der Ehe konstituieren. Wenn im vorhergehenden das Prinzip zur Geltung kam, daß für das Eheband das sittliche Element im Vordergrunde steht, das sittliche wohl ohne das physische, nimmer aber das physische ohne das sittliche Moment eine Ehe und deren Konsequenzen zu begründen vermag, so spricht doch sofort Vers 2 das פצוע דכה=Eheverbot die Thatsache aus, daß gleichwohl das geschlechtlich Physische wesentlich zum Zwecke der Ehe gehört, in ihr gerade zum sittlich freien Pflichtleben gehoben und geadelt werden soll, also, daß dem für diese Zwecke physisch Verstümmelten der Ehekreis des קהל ד' verschlossen bleibt, wie denn ja solche geschlechtliche Verstümmelungen an Menschen und Tieren durch das Gesetz verboten sind (siehe 3. B. M. 22, 24). — פצוע דכה בידי שמים כשר (Jebamoth 75 b) und wird ein solcher zur Unterscheidung von סריס אדם auch סריס חמה genannt (daselbst 79 b).

ממזר ist nach der Jebamoth 49 a und Kiduschin 66 b תוספו' (daselbst) rezipierten Halacha das aus einer geschlechtlichen Verbindung geborene Kind, dessen Vater und Mutter an sich einer קידושין=Ehe mit andern fähig wären, zwischen denen jedoch gesetzlich eine קידושין=Ehe unmöglich ist, אין קידושין תופסין, ein Kanon, der Kiduschin (daselbst) in den Worten niedergelegt ist: כל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין הולד ממזר. Es sind dies die Kinder aus allen שאין עריות חייבי כריתות קידושין תופסין בהן mit Ausnahme von נדה, בכרת, die obgleich doch קידושין תופסין בה (daselbst 68 a). Dagegen, wo Vater oder Mutter überhaupt קידושין=unfähig sind, כל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין, da ist das Kind nicht ממזר, sondern folgt dem Charakter der Mutter הולד כמותה, so: ולד שפחה ונכרית (daselbst 66 b), und so auch נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר אלא שפגום לכהונה, eine aus solcher Verbindung geborene Tochter sollte ein כהן nicht heiraten (Jebamoth 45 a).

ממזר vergegenwärtigt somit durch sein Dasein ein Verbrechen gegen diejenigen Gesetze, durch welche Gott die Ehe seines קהל aus dem blos physischen Bereiche in den Kreis des in קידושין seinen Ausdruck findenden geistig Sittlichen gehoben haben will. Ein ממזר bleibt daher von קהל ד' ausgeschlossen, dürfte aber eine Ehe mit גרים

4. Es komme nicht ein Ammoniter und ein Moabiter in die Versammlung Gottes; auch das zehnte Geschlecht komme von ihnen nicht in die Versammlung Gottes auf ewig.

4. לֹא־יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל יְהוָה גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא־יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל יְהוָה עַד־עוֹלָם׃

5. Weil sie euch nicht mit Brot und Wasser auf der Wanderung entgegengekommen sind, als ihr aus Mizrajim zoget, und weil er wider dich Bileam, den Sohn Beors aus Pethor Aram Naharajim, gedungen, dir zu fluchen,

5. עַל־דְּבַר אֲשֶׁר לֹא־קִדְּמוּ אֶתְכֶם בַּלֶּחֶם וּבַמַּיִם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וַאֲשֶׁר שָׂכַר עָלֶיךָ אֶת־בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר מִפְּתוֹר אֲרַם נַהֲרַיִם לְקַלְלֶךָּ׃

---

eingehen, nach dem Kanon, daß גרים לא איקרי קהל (Kidušchin 73 a). Von sonstigen bürgerlichen Nachteilen ist übrigens ממזר nicht betroffen, er ist בנו לכל דבר und steht auch im Erbschaftsrecht den כשרים nicht nach (Jebamoth 22 a u. b).

Die Etymologie von ממזר ist nicht sicher. Der Bildungsform nach ist die Wurzel מזר. Dieser begegnen wir jedoch nur Hiob 37, 9. מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה, und daselbst 38, 32: התציא מזרות בעתו ועיש על בניה תנחם. Aus der letzten Stelle ist, dünkt uns, klar, daß מזרות Sterne oder Sternbilder bezeichnen, deren Erscheinung am Himmel eine bestimmte Zeit ankündigen. Die erste Stelle ist Teil einer Schilderung des eintretenden Winters: „Aus seinem bisherigen Rückhalt kommt Sturm und die מזרים bringen Kälte. Ein Gotteshauch giebt Frost und die weite breite Wasserfläche steht fest.“ Offenbar sind hier wiederum מזרים Sternbilder, etwa die Winterzeichen des Tierkreises, die die kalte Jahreszeit ankünden. Vielleicht ist מזר lautverwandt mit מסר: überliefern, übergeben. Demgemäß würde מזרות und מזרים den Begriff der überliefernden Vermittlung bezeichnen und damit die durch sie geregelten Erscheinungen als Glieder einer Naturordnung vergegenwärtigen, welcher nicht das Prädikat der Selbstwaltung innewohnt, die vielmehr nur das vermittelt und weiter fördert, was ihr selbst von einem Höhern übertragen und übergeben ist. Danach wäre sodann מזר der Ausdruck für alles Physische, nur unfrei Vermittelte überhaupt, und ממזר wäre derjenige, der sein Dasein nur der physischen, nicht aber der sittlichen Ordnung verdankt, zu welcher vielmehr sein Dasein im konträrsten Gegensatz steht. Es ist ein Kind der מזרות im Gegensatz zur תורה. Jebamoth 76 b wird der Begriff ממזר als Kompositum מום זר, als ein solches Gebrechen erläutert, das auf dem Boden des Gesetzes gar keine Stätte hat, ihm „fremd“ ist, das somit keine persönliche Bezeichnung, sondern ein sachlicher Begriff ist, der das männliche und weibliche Geschlecht umfaßt.

לא יבא לו, ebenso V. 4, לא יבא להם, obgleich sonst nach dem Kanon: כל מקום שיש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר בקידושין=fähig und nicht gesetzwidrig ist, das Kind den Charakter des Vaters hat, so folgt doch bei ממזר und den andern פסולי קהל selbst in gesetzmäßiger Verbindung das Kind dem zurückstehenden Teil seiner Eltern, z. B. גר שנשא ממזרת הולד ממזר, das Kind folgt לו: dem פגום (Kidušchin 67 a und Jebamoth 78 a).

VV. 4—7. לא יבא עמוני ומואבי וגו׳. Jebamoth 76 b wird als Halacha gelehrt: עמוני ומואבי אסורים ואסורן אסור עולם אבל נקיבותיהם מותרות מיד, von Ammon und Moab sind die Männlichen selbst nach ihrem Übertritt zum Judentum in allen

6. וְלֹא־אָבָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל־בִּלְעָם וַיַּהֲפֹךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת־הַקְּלָלָה לִבְרָכָה כִּי אֲהֵבְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

6. und Gott, dein Gott, Bileam kein Gehör zuwenden wollte, vielmehr Gott, dein Gott, dir den Fluch in Segen umwandelte, weil Gott, dein Gott, dich liebte.

7. לֹא־תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם כָּל־יָמֶיךָ לְעוֹלָם׃ ס

7. Deren Friede und Wohl sollst du alle deine Tage auf ewig nicht suchen.

Folgegeschlechtern für den jüdischen Ehekreis אסור, die weiblichen sind jedoch sofort nach ihrem Übertritt zum Judentum für den jüdischen Ehekreis gestattet; das Verbot trifft nur den Ammoniter und den Moabiter, nicht aber die Ammoniterin und Moabiterin, עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. Motiviert wird die Halacha mit Hinweis auf die im Gesetze gegebene Motivierung des Verbotes: על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, weil sie die internationale Menschlichkeit nicht geübt, an ihr Gebiet vorüberziehende von langer Wüstenwanderung ermattete Menschen mit Speise und Trank zu laben, דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם, die öffentliche Ausübung solcher internationalen Humanität aber zunächst von den Männern abhängt. Die Frauen trifft der Vorwurf nicht. Nicht zu übersehen dürfte auch der Wechsel des Numerus sein. Der Vorwurf der unterlassenen Labung wird im Plural ausgesprochen, לא קדמו וגו'; es ist dies ja eine internationale Menschenpflicht, die von jedem einzelnen ihre Erfüllung erwartet. Der Versuch, Israel durch Fluchen zu vernichten, war aber von der nationalen Spitze, dem Könige von Moab, versucht worden und spricht sich darin nicht sowohl die völkerfeindliche Gesinnung der einzelnen Nationalen, als die der Nation im Ganzen aus: Dieser Fluchversuch steht daher in der Einheit שכר עליך וגו'.

Diese internationale Härte, Schroffheit und Unmenschlichkeit ist es auch, die Moab noch von den späteren Propheten vorgeworfen wird. Im Anblick der über Moab hereinbrechenden Katastrophe wird Jesaias 15 u. 16 darauf hingewiesen, wie alle Nachbarbevölkerungen über Moab zu schreien hatten, כי הקיפה הועקה את גבול מואב, wie in der Ferne man nur von Moabs Hochmut und Stolz und blindem Wüten, גאותו וגאונו ועברתו hörte, so daß (daselbst) als einziges das Verhängnis noch vielleicht abwendendes Sühnemittel die Bekehrung zur Milde und die Bethätigung derselben gegen unglückliche Flüchtlinge Moab auf der Mittagshöhe seines Glückes angeraten wird. „Schaffe Rat", ruft ihm Jesaias zu, „übe Überlegung, mache, als wär's schon Nacht deinen Schatten im hellen Mittag, birg Verwiesene, verrate keinen Flüchtling, laß meine Verwiesenen bei dir eine Stätte finden, Moab, sei ihnen Schutz vor dem Räuber; denn Erpressung hört auf, Raub geht zu Ende, es schwindet der Gewaltstritt von der Erde, und in Milde wird ein Thron errichtet u. s. w."

Wenn nach der Halacha an diesem Mangel internationalen Humanitätsgefühls, an diesem partikularen Nationalhochmut die moabitischen Frauen keinen Anteil hatten, so ist dies solchen Männern zur Seite doppelt hoch anzurechnen, und wohl dürfte in der Brust jener menschlich edeln Moabiterin Ruth, der großen Mutter des Davidischen Geschlechtes, die Flamme einer solchen alle Völkerscheiden überbrückenden Menschenliebe hell geleuchtet und einigen Anteil an dem Geist gehabt haben, der in den Harfentönen ihres Enkels den einstigen Morgen einer um Gott vereinten Völkergesamtheit singt und der Herold dieser Morgenröte inmitten der Menschheit geworden ist — מאי רות אר"י שוכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להכ"ה בשירות והשבחות (Berachoth 7 b).

רביעי. 8. לֹא־תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא־תְתַעֵב מִצְרִי כִּי־גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ׃
9. בָּנִים אֲשֶׁר־יִוָּלְדוּ לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל יְהוָה׃ ס
10. כִּי־תֵצֵא מַחֲנֶה עַל־אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע׃

8. Weise den Edomiten nicht ganz zurück; denn er ist dein Bruder. Weise den Egypter nicht ganz zurück; denn Fremdling warst du in seinem Lande.

9. Kinder, die ihnen geboren werden, das dritte Geschlecht, kann von ihnen in die Versammlung Gottes kommen.

10. Wenn du in Lager hinauszieh'st gegen deine Feinde, so hüte dich vor jeglichem Schlechten.

VV. 8 u. 9. לא תתעב אדמי וגו׳. Obgleich beide Völkerschaften sich euch vor allem feindlich gezeigt haben, hast du sie doch nicht durchaus zu scheuen, darfst ihnen den Eintritt in einen Ehekreis gestatten; jedoch erst das dritte Geschlecht, der Enkel und die Enkelin eines zum Judentum übergetretenen אדמי und מצרי, dürfen sich mit ישראל verheiraten. Bis dahin dürfen sie nur unter einander oder mit andern גרים sich verheiraten (siehe V. 3).

בנים אשר יולדו להם (siehe zu V. 3).

Fassen wir die Verse 2—9 gegebenen פסולי קהל zusammen, so soll sich der jüdisch-nationale Kreis aufbauen durch Wahrung physischer und sittlicher Integrität des Geschlechtslebens (איסור פצוע דכה וממזר), internationaler Humanitäts- verwandtschafts- und Dankbarkeitsgesinnungen כשסול עמוני ומואבי היתר עמונית ומואבית מיד ואדמי ומצרי דור שלישי).

Seit den assyrisch-babylonischen Eroberungskriegen sind jedoch die ursprünglichen Einwohner der Länder Ammon, Moab, Edom und Egypten aus ihren Sitzen vertrieben und unter anderen Völkern gemischt ansässig, כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות שנאמר ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שושתי ואוריד כאביר יושבים (Jesaias 10, 13), die Nachkommen der von den hier (Verse 4—9) gegebenen Ausschließungs-gesetzen betroffenen Völkerschaften sind daher nicht mehr zu erkennen, und ist seitdem ein jeder גר gewordene Nichtjude, auch von den jetzt in עמון und מואב, ארום und מצרים wohnenden Bevölkerungen sofort für sich und seine Nachkommen מותר לבא בקהל, nach dem Grundsatz: כל דפריש מרובא פריש (Berachoth 28 a; תוספות Jebamoth 76 b ד״ה מנימין וכו׳ — siehe 2. B. M. S. 302).

V. 10. כי תצא מחנה וגו׳. Individuelle Sittlichkeit und internationale sympathische Gesinnungen, das haben die zunächst vorangehenden Gesetze als Grundzüge des zu bildenden jüdischen Nationalcharakters sichern wollen. Es folgen nun Verse 10—15 und Verse 16 u. 17 zwei Momente, עבד שברח מחנה קידוש und, in welchen diese beiden Grund-richtungen des jüdischen Wesens sich in besonderer Weise ausprägen.

כי תצא מחנה, selbst wenn du aus den Umschränkungen des gewöhnlichen Familien- und bürgerlichen Lebens hinausgetreten bist und dich in einem wider deine Feinde ge-richteten Kriegeslager befindest — (על אויביך) hebt ספרי hervor, כנגד אויביך אתה נלחם, das Gesetz setzt voraus, daß du nur gegen diejenigen zum Kriege ausziehst, die sich dir als אויביך erwiesen haben, von denen du Feindschaft erlitten und Feindschaft zu erwarten hast, gegen welche somit selbst ein Angriff zur Verteidigung wird. Es schließt dies jeden Eroberungskrieg aus) — also, selbst wenn du im Kriegslager dich befindest, wo so leicht die Bande der Zucht und Sitte sich lösen und der Kriegszweck selbst ungebundener Roheit Vorschub leisten könnte: ונשמרת מכל דבר רע, sollst du den selbstbeherrschenden

11. כִּי־יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא־
יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה־לָיְלָה וְיָצָא אֶל־
מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל־תּוֹךְ
הַמַּחֲנֶה׃

12. וְהָיָה לִפְנוֹת־עֶרֶב יִרְחַץ בַּמָּיִם
וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל־תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה׃

13. וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה
וְיָצָאתָ שָׁמָּה חוּץ׃

14. וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל־אֲזֵנֶךָ
וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ
וְכִסִּיתָ אֶת־צֵאָתֶךָ׃

15. כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ ׀
בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ

11. Ist unter dir ein Mann, der durch nächtliches Begegnis nicht rein ist, so gehe er außerhalb des Lagers hinaus, komme nicht in das Innere des Lagers.

12. Gegen Abendwende bade er sich erst in Wasser, und wenn die Sonne unter ist, komme er in das Innere des Lagers.

13. Und eine Stelle soll dir außerhalb des Lagers sein, dorthin gehest du hinaus.

14. Und einen Spaten sollst du bei deinem Rüstzeug haben, so daß, wenn du dich außerhalb niederlässest, du damit grabest, und das, was du zurücklässest, wieder zudeckest.

15. Denn Gott, dein Gott, wandelt in der Mitte deines Lagers, dich zu retten und deine Feinde vor dich hin-

---

Blick nach innen nicht verlieren, und dich vor jeglichem „Schlechten" hüten. Dieses כל דבר רע, welches im ספרי mit Hinblick auf das ושב מאחריך im V. 16 zunächst auf solche Ausschreitungen, die, wie ערוה, ע"ז, שפיכת דמים, קללת השם, die Gegenwart Gottes verscherzen, מסלקין השכינה und auf לשון הרע bezogen wird, wird (Aboda Sara 20 b) in Zusammenhang mit dem unmittelbar folgenden V. 11 ganz besonders von allem Unkeuschen verstanden, das selbst mit bloßen Gedanken gemieden werden soll, שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה. Vor jedem unzüchtigen Gedanken sollen wir uns hüten und soll

VV. 11 u. 12. כי יהיה וגו' selbst im Kriegeslager das 4. B. M. 5, 2—4 angeordnete שלוח מחנה hinsichtlich der טומאות היוצאות עליו מגופו (siehe daselbst) beachtet werden; selbst im Kriegslager

VV. 13 u. 14. ויד וגו' von dem unvermeidlich Tierischen der menschlichen Leiblichkeit dem Anblick und der Erinnerung jede Spur entzogen bleiben. —

יד: אין יד אלא מקום שנא' והנה מציב לו יד ואומר איש על ידו (Sam. I, 15, 12 und 4. B. M. 2, 17) ספרי. יד bezeichnet eine Örtlichkeit, wahrscheinlich: eine für einen Zweck dargebotene Örtlichkeit, eine Gelegenheit, dem sonstigen Begriffe: Hand entsprechend. So Ezech. 21, 19 ויד ברא eine Örtlichkeit für etwas auswählen oder herrichten ת"י: ואתרא אתקין.

יתד, sonst Nagel, Pflock, hier: ein spitzes Instrument zum Graben einer Vertiefung in die Erde. אזנך, wie das rabbinische כלי זיין mit vorgesetztem א (vergl. לחם): Rüstzeug.

V. 15. כי ד' אלהיך וגו': Dein Sieg ist durch die Gottesgegenwart in deiner Mitte bedingt, also, daß dein Sieg einen Sieg des Gottesreichs auf Erden bedeutet; und diese Gottesgegenwart in deinem Lager ist nicht in erster Linie durch deine Tapferkeit nach außen, sondern durch deine zu allererst gegen dich selbst gerichtete Tapferkeit

לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדֹושׁ וְלֹא־יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ׃ ס

zugeben; so seien deine Lager ein Heiliges, daß er an dir keine Blöße schaue und sich zurückhalte, dich zu begleiten.

---

bedingt, daß du dich selber überwachest und „dich vor jedem sittlich Schlechten hütest", also daß alles nackte Tierische des Menschen und alles daran Erinnernde aus deiner Umgebung, deinem Erscheinen, deinem Thun und Reden, deinem Denken und Fühlen zurücktrete; denn Gott schreitet deinem Lager nicht voran, sondern מתהלך בקרב מחנך, wandelt im Innern deines Lagers mit jedem einzelnen deines Kreises (siehe Sota 3 b), darum sei dieser Kreis ein sittlich heiliger, lasse nirgend in deinem ganzen äußeren und inneren Wesen ערות דבר: „eine Blöße, in welcher Beziehung auch immer" erblicken; denn nur um diesen Preis ist Gott dein Gott und wandelt mit dir und begleitet dich und zieht sich nirgend zurück, dich zu begleiten. מאחריך: du mußt voran gehen, und wenn der Weg, den du gehst, der rechte ist, dann begleitet dich Gott.

מחניך, Plural, wohl um damit das, was hier zunächst für ein Kriegslager ausgesprochen ist, in seiner Geltung für alle Kreise zu erweitern, in welchen wir uns zeitweilig oder bleibend aufhalten. Alle sollen sie das Gepräge reiner menschlichen Sittlichkeit tragen. Alle unsere Lebensräume, nicht nur unsere Gottes- und Lehrhäuser, sollen durch Gedanken an die aus der Gotteslehre zu schöpfende Erkenntnis unserer Lebensaufgaben, welche uns überall und immer erfüllen sollen, nicht weihelos sein; verwiesen aus ihnen alles an den tierähnlichen Anteil der menschlichen Leiblichkeit Erinnernde — צואה בהרחקה, במחיצה, בכסוי — verhüllt jede „Blöße" am menschlichen Körper — ערוה בבל יראה —, auf daß wir uns ungehindert der Geistesrichtung auf Gott und die Lehre seines Gesetzes hingeben können (והיה מחניך קדוש מקום חניתך תהא בקדושה, וטעמא משום דישראל מהרהרין תמיד בד"ת Raschi Sabbat 150 a); denn das ungetrübte Bewußtsein von der geschiedenen persönlichen Wesenheit und sittlich freien Hoheit unseres durch den Gotteshauch mit unserem physisch gebundenen Leibe zeitlich vermählten Geistes, es bildet die allererste unerläßliche Basis unserer von Gott gewiesenen Lebensaufgabe, mit ihr steht und fällt alle Sittlichkeit und jeder Gedanke eines Pflichtlebens. Wie daher die טומאה- und טהרה-Gesetzgebung jeden Wahngedanken an tierische Gebundenheit aus den unserer sittlichen Erhebung und Heiligung des Lebens geweihten Kreisen des מקדש וקדשיו symbolisch verweist, so bannt dieses קדוש מחנה-Gesetz jede konkrete Erscheinung tierischer Leiblichkeit aus dem Gott und unserer Pflicht zugewandten Kreise unseres Denkens und Strebens vor ihm, auf daß wir uns der höheren Dignität unseres Gott verwandten und von Ihm mit göttlicher Freiheit ausgestatteten geistigen Wesens bewußt bleiben und keiner materialistischen Wahnvorstellung Raum geben, in welcher alle Sittlichkeit und jedes Pflichtleben zu Grabe geht. Daher denn die Sätze: בכל מקום ת"ח אסור לו לעמוד במקום — מוהר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא והטנופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה, und alle die Bestimmungen über ערוה-Verhüllung und הרחקה מצואה ומי רגלים; daher בזמן ק"ש ותפלה והרהור בד"ת die צניעות-Gesetze נטילת ידים אחריהם und בעשייה צרכיו u. s. w. (Berachot 22 b ff.). Alles Bestimmungen und jüdische Lebensgewöhnungen, die immer die Grundwahrheit von der Doppelnatur des Menschenwesens dem jüdischen Bewußtsein präsent halten sollen, und deren hohe Bedeutsamkeit nie lebhafter zu würdigen sein dürfte, als so oft der Jude seine die sittliche Freiheit präzisierende Lebensbestimmung inmitten einer von Jahrhundert zu Jahrhundert wiederkehrenden materialistischen Verkümmerung alles sittlichen Menschenadels unbeirrt durchzutragen berufen sein mochte. —

Vergleiche 1. B. M. S. 61. 66 u. 67.

16. לֹא־תַסְגִּיר עֶבֶד אֶל־אֲדֹנָיו אֲשֶׁר־יִנָּצֵל אֵלֶיךָ מֵעִם אֲדֹנָיו׃

16. Du darfst einen Sklaven nicht an seinen Herrn ausliefern, der sich zu dir von seinem Herrn rettet.

An unsere Sätze: ונשמרת מכל דבר רע וגו׳ (Verse 10 u. 11), mit welchen wir zur steten nach innen gerichteten Aufmerksamkeit auf uns selbst und zur Bewahrung unserer Züchtigkeit selbst in Gedanken geladen sind, knüpft Rabbi Pinchas ben Jair, der Mann, den seine Zeitgenossen selbst des unverwelklichen Kranzes höchsten Sittenadels würdigten, einen inhaltsreichen Ausspruch: ת״ר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה מכאן אמר ר׳ פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי זהירות זהירות מביאה לידי זריזות זריזות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי פרישות פרישות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי קדושה קדושה מביאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי יראת חטא יראת חטא מביאה לידי חסידות חסידות מביאה לידי רוח הקדש רוח הקדש מביאה לידי תחיית המתים ותחיית המתים מכולן שנאמר אז דברת בחזון לחסידך (תהלים פט) ופליגא דרבי יהושע בן לוי דאמר ר׳ יהושע בן לוי ענוה גדולה מכולן שנאמר (ישעי׳ סא) רוח ד׳ אלקי׳ עלי יען משח ד׳ אותי לבשר ענוים חסידים לא נאמר אלא ענוים הא למדת שענוה גדולה מכולן (Aboda Sara 20 b, nach der Lesart des ריף). Das Lernen des Gesetzes bringt zur Achtsamkeit, Achtsamkeit zur sittlichen Rüstigkeit, Rüstigkeit zur äußeren Reinheit, äußere Reinheit zur Enthaltsamkeit, Enthaltsamkeit zur inneren Reinheit, innere Reinheit zur Heiligkeit, Heiligkeit zur Demut, Demut zur Sündenfurcht, Sündenfurcht zur Liebeshingebung, Liebeshingebung zum heiligen Geist, heiliger Geist zur Wiederauferstehung, und ringen Liebeshingebung (חסידות) und Demut (ענוה) um die Palme. Nach Psalm 89, 20, wo die Prophetie dem חסיד, dem Manne selbstopfernder Liebesthat prädiziert wird, wäre חסידות das höchste, nach Jesaias 61, 1, wo alle Heilszukunft den ענוים, den Menschen selbstloser Demut verheißen ist, wäre ענוה das höchste. Diese Stufenleiter sittlicher Vervollkommung, deren erste Sprosse aus der geistigen Beschäftigung mit der göttlichen Gesetzeslehre hinansteigt, wäre der eingehendsten Erwägung nach der ganzen Tiefe und belehrenden Wahrheit ihres Inhalts wert. Wir wollen hier nur wiederholt erinnern, wie eine sich selbst beschränkende, selbst Erlaubtes sich versagende Enthaltsamkeit, worin man gemeinhin das Wesen des חסידות zu erblicken pflegt, die aber in Wahrheit nur dem Begriffe פרישות entspricht, hier nur als eine sehr frühe Vorstufe sittlicher Veredelung erscheint, während der Charakter: Chassid, חסידות, als Blüten- und Fruchtgipfel sittlicher Reife glänzt. Im übrigen dürften die meisten jener Tugenden, welche die Sprossen dieser sittlichen Stufenleiter bilden, zum größten Teile bereits in unserem Texte ihre Andeutung finden. Wir verzeichnen: זהירות: ונשמרת, זריזות: ויצאת וגו׳ ויהד וגו׳ וכסית, נקיות: ויד וגו׳ טהרה: כי יהיה וגו׳ קדושה: כי ד׳ אלדיך מתהלך בקרב מחנך קדוש, והיה מחניך קדוש: ולא יראה בך וגו׳ וראת חטא: ענוה: רוח הקדש. Wenn diese Charaktertugenden hier nicht in der Stufenfolge jener Fortschrittsleiter erscheinen, so wolle man bedenken, daß es sich hier ja um eine gleichzeitige Bethätigung ihrer aller handelt und eben damit ja die Wahrheit sich ankündigt, daß auf dem Wege sittlicher Vollendung keine Vorstufe etwa durch eine spätere höhere erübrigt wird, sie vielmehr alle in ihrem Werte bleiben, ja mit jedem Fortschritte noch in ihrer Bedeutung steigen, und auf höchster Stufe selbst ihre vollendetste Bethätigung erreichen. Heißt es doch hier, daß erst ענוה, diese höchste oder zweithöchste Perle im Kranze der Charaktertugenden, zur wahren יראת חטא führe.

V. 16. לא תסגיר וגו׳. Gittin 45 a wird der in unserem Texte besprochene Fall dahin erläutert: בעבד שברח מחוצה לארץ לארץ הכתוב מדבר, es spricht von

17. עִמְּךָ֖ יֵשֵׁ֣ב בְּקִרְבְּךָ֑ בַּמָּקוֹם
אֲשֶׁר־יִבְחַ֥ר בְּאַחַ֛ד שְׁעָרֶ֖יךָ בַּטּ֥וֹב
לוֹ֙ לֹ֣א תוֹנֶ֔נּוּ: ס

17. Bei dir in deiner Mitte soll er sich niederlassen, an dem Orte, den er sich wählt, in einem deiner Thore, wo es ihm am besten ist; du darfst ihn nicht kränken.

---

einem kanaanitischen Sklaven, der sich von seinem jüdischen Herrn aus dem Ausland in das jüdische Land geflüchtet. Dem haben die jüdischen Behörden Schutz und Fürsorge zuzuwenden, sie haben — nach der auch im י"ד rezipierten Auffassung des רמב"ם (Abadim 8, 10) — ihm jedenfalls die Freiheit zu bewirken, haben dem Herrn die Alternative zu stellen, dem Sklaven einen Freibrief auszustellen und dagegen einen Schuldbrief auf dessen Wert entgegenzunehmen, widrigenfalls hat das Gericht kraft der ihm innewohnenden Expropriationsermächtigung ihn ohne weiteres frei zu sprechen. Er erlangt sodann als גר צדק das jüdische Bürgerrecht und steht unter der besonderen Ägide des öffentlichen Rechts und Wohlwollens. Im Anklang an dieses Gesetz galt die Bestimmung, daß ein aus dem jüdischen Lande Auswandernder nicht befugt war, seine Sklaven wider deren Willen mit ins Ausland zu nehmen, und daß, wer seinen Sklaven nach dem Auslande verkaufte, ihm damit die Freiheit bereitete, המוכר עבדו לח"ל יצא בן חורין (Gittin 43 b).

Wir haben bereits (1. B. M. S. 213 und 2. B. M. S. 122) die rechtliche Stellung des עבד כנעני im jüdischen Hause und im jüdischen Nationalkreise zu beleuchten Gelegenheit gehabt. Er ist Genosse des jüdischen Bundes und hat Teil an dem sittlichen Adel der Gesetzespflicht. Wir begreifen die ganze Größe des Kontrastes zwischen der menschenwürdigen Anschauung, die unter dem Regime des Gottesgesetzes im jüdischen Lande auch dem עבד כנעני bewahrt blieb, und der Auffassung des Sklaventums, die überall außer dem jüdischen Lande herrschte, und welcher auch der עבד כנעני eines Juden im Auslande ausgesetzt sein mußte, und glauben wir, wie in den Gesetzesbestimmungen (Verse 11—15) eine Pflege des sittlichen Momentes, so in diesen (Verse 16 u. 17) eine Pflege der internationalen Humanitätsgesinnung erblicken zu dürfen, welche beide nach den vorangehenden Gesetzesbestimmungen die hervorragenden Grundzüge des jüdischen Nationalcharakters bilden sollen.

(בערכין כט' א' מיירי לרב ביבי (siehe 2. B. M. 22, 20 u. 3. B. M. 25, 17) לא תוננו קרא דבטוב לו לא תוננו בגר תושב לכאורה היינו אליבא דת"ק דברייתא גטין מה א' שנדחה מפני קושית ר' יאשי' אלא שיש לומר דלרב ביבי מיירי בעבד כנעני של נכרי שברח מח"ל לארץ שהוא נכרי גמור וכשניתן לו רשות לשבת בארץ הוא בתנאי שלא יעבוד ע"ז ואם כן הוא גר תושב דהא סתם עבד כנעני של ישראל כבר ישנו במצות כאשה וכשנעשה בן חורין הרי הוא גר צדק, ונראה דסברת רב ביבי היא כתרגום אונקלס עבד עממין, כלומר עבד כנעני של נכרים וזהו כוונת רש' בפירושו להורה כתרגומו (כלומר עבד כנעני של נכרי) דבר אחר אפי' עבד כנעני של ישראל עכ"ל דלא כרא"מ דס"ל דפירוש ראשון של רש' הוא ישראל שנמכר לנכרי והנה מימרא דר' שמעון בן אלעזר שם דאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג היא אליבא דהלכתא מאין חולק וכן פסק הרמב"ם (הל' שמיטה י' ט' והל' ע"ז י' ו') והלכה זו בנויה על ג"ש דטוב טוב דרב ביבי ע"ש וא"כ צ"ל דקרא סתמא כתיב עבד אל אדוניו ומיירי בין בעבד כנעני של נכרי בין בעבד כנעני של ישראל כנלע"ד.)

Verse 18 und 19 stehen wieder in enger Beziehung zu jenem sittlichen Momente und Verse 20 und 21 enthalten eine Berichtigung jener internationalen Beziehungen.

18. לֹא־תִהְיֶה קְדֵשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא־יִהְיֶה קָדֵשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

18. Es sei keine der Unzucht Geweihte von Jisraels Töchtern, und es sei kein der Unzucht Geweihter von Jisraels Söhnen.

19. לֹא־תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ גַּם־שְׁנֵיהֶם׃ ס

19. Du darfst keinen Buhlerinnenlohn und keinen Hundetausch in das Haus Gottes, deines Gottes, zu irgend einer Gelobung bringen; denn Abscheu Gottes, deines Gottes, sind sie alle beide.

20. לֹא־תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף

20. Du darfst deinem Bruder keine Zinsen geben, sei es Zins an Geld

---

V. 18. לא תהיה וגו׳. Wie קדוש die gänzliche Hingebung an das sittlich Gute bedeutet, so קדש die Hingebung an das sittlich Schlechte. Einige Analogie bietet die Wurzel כבד, die als כבוד so den Eindruck eines geistig sittlichen Gehaltes bezeichnet, wie כבד den Eindruck eines materiell sinnlichen Gehaltes. Unzucht ist jeder geschlechtliche Umgang, dem die קידושין=Weihe fehlt, daher auch die vermeintliche Ehe von קידושין unfähigen Personen, שאין קידושין הופסין בהם, wie denn אונקלוס den Begriff קדשה und קדש durch solche konkrete Beispiele wiedergiebt, לא אתתא מבנת ישראל לגבר עבד und יסב גברא מבני ישראל אתתא אמתא. Der Wortlaut unseres Textes fordert von Jisraels Söhnen dieselbe keusche Züchtigkeit, wie von Jisraels Töchtern und erkennt in Wahrung keuscher Züchtigkeit die Bewährung des jüdischen Namens. בני ישראל und בנות ישראל, „Töchter Jisraels" und „Söhne Jisraels", diese Namen sollen für ewige Zeiten jeden unzüchtigen Anhauch ausschließen. — So Sanhedrin 82 a: זו כי חלל (מלאכי ב׳ יא׳) יהודה קודש ד׳ וזונה וכן הוא אומר לא יהיה קדש ופירשי׳ ז״ל קדש מפקיר קדושתו והולך לרדוף זונות קדשה מחללת קדושתה וכן קדש מחלל קדושתו ע״ש.

V. 19. לא תביא וגו׳. מחיר כלב, wenn man für einen Hund einen in natura zur Verwendung als Opfer oder Tempelschmuck tauglichen Gegenstand eingetauscht hat. אסור מחיר כלב und אתנן זונה sind nur selbst und unverändert zum Tempelgebrauch שניהם ולא ולדותיהן ולא שינוייהן (Themura 30 b). Züchtigkeit ist eine der Grundtugenden, deren Pflege das jüdische Gottesheiligtum geweiht ist. Nichts was, wie אתנן זונה, einen dem entgegenstehenden Akt vermittelt, und nichts, was, wie מחיר כלב, an einen dem entgegenstehenden Tiercharakter erinnert, hat Eingang in das Tempelheiligtum zu finden. In Beziehung auf מחיר כלב kann man jedoch zweifelhaft sein, ob dessen Verweisung aus dem Tempelbereiche mit Hinblick auf diese Charakterseite geboten ist. In תנ״ך ist es diese Seite nicht, für welche כלב und כלבים als Typus vorkommen. Es ist vielmehr immer eine soziale Verächtlichkeit oder Verworfenheit, für welche כלב und כלבים bildlich gebraucht werden. Es ist daher nicht unmöglich, daß auch hier die Vergegenwärtigung dieses sozialen Momentes den איסור מחיר כלב motiviert. Ja, es ist dies das Wahrscheinlichere, da das גם שניהם unseres Textes eine begriffliche Verschiedenheit von אתנן זונה und מחיר כלב voraussetzen dürfte, und wäre dann mit beiden איסורים die Vergegenwärtigung von geschlechtlicher und sozialer Entartung aus dem Bereiche des Heiligtums verwiesen.

V. 20. לא תשיך וגו׳ ist das Verbot an den לוה, den Anleiher, keinen Zins für Darlehen zu geben (B. M. 61 a u. 75 a). Es liegt dies in der הפעיל=Form

נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל־דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ׃

oder Zins an Speise, keinen Zins, was nur als Zins zu begreifen wäre.

21. לַנָּכְרִי תַּשִּׁיךְ וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃ ס

21. Dem Fremden darfst du Zinsen geben, deinem Bruder darfst du keine Zinsen geben, damit Gott, dein Gott, dich segne in allem, woran du deine Hand legst, in dem Lande, wohin du kommst, es in Besitz zu nehmen.

נשך, im Kal eigentlich Beißen, heißt: Abbruch thun und bezeichnet das Zinsennehmen. Daher im Hiffil: Zinsen geben. Und zwar wird hier durch נשך כל דבר נשך כסף וגו' und וגו' der Begriff Zinsen in weitester Ausdehnung gefaßt, so daß darunter eine jede Leistung verstanden wird, die der Schuldner dem Gläubiger infolge seines Darlehns zuwendet, so daß der Gläubiger sich von dem Schuldner als solchem auch keine Botschaft, keine Erkundigung ꝛc. vermitteln lassen darf, יש רבית דברים לא יאמר לו דע כי (נ"א אם) בא איש פלוני ממקום פלוני, ja sogar ein zuvorkommendes Grüßen des Gläubigers darunter begriffen wird, wenn sonst der Schuldner ihm gegenüber dies nicht zu thun gewöhnt war מנין לנושה בחברו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום שאסור להקדים לו שלום ת"ל נשך כל דבר אשר ישך אפילו דבור אסור (B. M. 75 a).

Wir haben bereits zu 2. B. M. 22, 24 und 3. B. M. 25, 36 das Zinsverbot ausführlich beleuchtet. Wir haben erkannt, daß das jüdische Zinsverbot das Nehmen landesüblicher Zinsen keineswegs als ein dem Rechtsbegriff widerstreitendes Unrecht begreift, daß dasselbe vielmehr in den Kreis jener großen jüdisch gesetzlichen Bekenntnisthaten gehört, durch welche, wie שבת, שביעית, שמיטה, יובל, Gott als der eigentliche Eigentümer alles jüdischen Besitztums begriffen und bekannt wird. Wir haben die hervorragende Stellung des Zinsverbots und dessen bedeutungsschweren Folgen für den ganzen nationalen Verkehr anzudeuten versucht, den die Gründung Israels als „Gottes Volk" anzubahnen beabsichtigte. Wir haben auch bereits bemerkt, wie eben durch die beiden gesetzlichen Thatsachen, daß einerseits nicht nur das Zinsnehmen, sondern in ganz gleicher Schärfe auch das Zinsgeben verboten, und anderseits beides Nichtjuden gegenüber gestattet ist, das רבית-Verbot entschieden der allgemeinen Rechtssphäre enthoben und als große von Gott geforderte Bekenntnisthat charakterisiert wird, ein Bekenntnis, dem ebenso das Zinsgeben wie das Zinsnehmen entgegensteht.

Wir begreifen demnach auch, warum nicht nur ein wiederholtes Einschärfen des רבית-Verbotes, sondern ganz eigentlich die beiden charakteristischen Seiten desselben diesem Kompendium für die Niederlassung im Lande vorbehalten blieben. Beginnt doch eben mit dieser Niederlassung erst der eigentliche Geschäfts- und Volksverkehr, für welchen die Pflicht zum zinslosen Darlehen, insbesondere aber das Verbot jeglichen Darlehnzinses, von grundlegendster Bedeutung und jenen Geist zu pflegen geeignet sind, unter dessen Einfluß allein die sozialen Volksverhältnisse eine des Heiles und des göttlichen Segens würdige Gestaltung zu gewinnen vermögen.

בכל משלח ידך :קבע לו הכתוב ברכה בשליחת ידו (ספרי) „Allem ist Segen verheißen, indem du es in die Hand nimmst". Nicht physische Ursachen reichen aus, um den Segen zu bewirken. Eine von der im Geiste dieser Gesetze gepflegten, Gott huldigenden Brüderlichkeit bei ihrem Thun und Schaffen geleitete Hand bringt den irdischen Dingen, die sie schafft und handhabt, den himmlischen Segen. —

22. כִּי־תִדֹּר נֶדֶר לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי־דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא׃

22. Wenn du Gott, deinem Gott, ein Gelübde gelobst, verschiebe nicht es zu erfüllen; denn es wird Gott, dein Gott, es von dir einfordern und an dir würde Versündigung haften.

23. וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא־יִהְיֶה בְךָ חֵטְא׃

23. Wenn du es unterlässest, Gelübde zu thun, so wird keine Versündigung an dir haften.

V. 22. כי תדר וגו׳. Dieses Gesetz über Gelübde schließt sich enge dem Vorhergehenden an. Das רבית-Verbot beruht auf der Wahrheit, daß Gott der eigentliche Herr und Eigentümer alles dessen sei, was wir unser nennen, und darüber zu verfügen habe. Diesem fügt sich das Gesetz über Gelobungen an, weil durch sie auch innerhalb des uns gestatteten Verfügungsbereiches Gott auf das und an das ein noch besonderes Anrecht erhält, was wir Ihm geloben, und von ihm die Erfüllung des einmal Gelobten gefordert wird, obgleich in der Regel das Unterlassen eines jeden Gelobens Gott wohlgefälliger ist. Das Gelübdegesetz an sich bildet bereits ein besonderes Kapitel (4. B. M. Kap. 32; — siehe daselbst). Die hier ergänzenden Bestimmungen: לא תאחר לשלמו und כי תחדל לנדר וגו׳ dürften für dieses Kompendium umsomehr vorbehalten geblieben sein, weil durch die nun eintretende Entfernung vom Heiligtum hinsichtlich eines großen Teils der נדרים ונדבות, deren Erfüllung nur im Tempel möglich ist, ein solches Geloben um so bedenklicher und zu einem pflichtwidrigen Verschieben der Erfüllung eine größere Veranlassung gegeben ist. Spricht doch auch unsere Gesetzesbestimmung nicht sowohl von נדרי איסור, welchen zunächst das Kap. 42 im 4. B. M. gewidmet ist, als vorzugsweise von נדרי הקדש, deren Erfüllung größtenteils — mit Ausnahme von den auch dahin gehörigen נדרי צדקה, die in der Regel überall und immer erfüllt werden können — auf den Tempel und dessen Umgebung hingewiesen ist. So R. Ḥ. 5 b: ת״ר כי תדור נדר וגו׳ אלו הדמין הערכין וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות ובכור לקט שכחה ופאה (siehe daselbst).

Daß hier zunächst von Gelübden die Rede ist, die durch Leistungen mit Gütern des Eigentums ihrer Erfüllung harren, dafür spricht schon einerseits das לא תאחר לשלמו, für dessen Anwendbarkeit auf andere Gelübde sich nur schwer Fälle ermitteln lassen (siehe Nedarim 3 b), andererseits, wie uns scheint, auch der Ausdruck: כי דרש ידרשנו וגו׳ מעמך, welches voraussetzt, daß irgend ein Gott zugesagtes Objekt noch pflichtwidrig „עמנו", bei uns, in unserem Besitze ist.

לא תאחר לשלמו. Wir haben bereits zu 3. B. M. 23, 38 dieses Verbot erläutert und bemerkt, daß schon das erste רגל die Mahnung an Erfüllung des Gelobten bringt, deren Nichtbeachtung eine Übertretung des Gebotes שמה ובאתם שמה (5. B. M. 12, 5 u. 6) wäre, daß aber das Verbot לא תאחר erst nach pflichtwidrig vorübergegangenen drei רגלים übertreten wird. Für צדקה-Gelübde tritt aber dieses Verbot sofort ein, sobald Arme vorhanden sind, durch welche zur Erfüllung des Gelübdes Gelegenheit geboten ist (siehe daselbst).

V. 23. וכי תחדל לנדר (siehe zu 1. B. M. 28, 20). Gelübde thun ist an sich nicht nur nichts Verdienstliches, sondern gehört geradezu in den Kreis des Sündhaften. כל הנודר אעפ״י שמקיימו נקרא חוטא, ist Grundsatz der Weisen; selbst wenn das Gelübde erfüllt ist, war das Geloben an sich Sünde. Es wäre richtiger gewesen, das Gute zu thun, ohne es gelobt zu haben; denn es heißt: וכי תחדל לנדור לא יהיה בך

24. מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ׃

24. Was aber deine Lippen geäußert, das mußt du halten und erfüllen, wie du Gott, deinem Gotte, eine Weihung gelobt hast, was du mit deinem Munde ausgesprochen.

חמישי. 25. כִּי תָבֹא בְּכֶרֶם רֵעֶךָ

25. Wenn du in den Weinberg deines Nächsten kommst, so darfst du

---

חטא הוא לא חדלת איכא חטא, nur das Enthalten von jeder Gelobung ist keine Sünde (Nedarim 77 b). הנודר כאלו בנה במה, Gelübde thun gleicht dem Bamabauen zur Zeit des Bamaverbots (siehe Kap. 12, 13); beide versündigen sich, indem sie glauben, etwas Gott gefälliges „Besonderes" zu thun (Nedarim 22 a ר"ן daselbst) לא דייך מה שאסרה לך תורה, heißt es in Beziehung auf נדרי אסור (Jeruschalmi Nedarim XI, 1) „hast du an dem nicht genug, was dir die תורה verbietet?" und ist es hinsichtlich נדרי אסור nach Nedarim 59 a מצוה לאיתשולי עליהן, eine Mizwa, sie zu einer etwaigen Lösung einer eingehenden Prüfung unterziehen zu lassen (siehe zu 4. B. M. 30, 3). Nur בשעת צרה wie Jakob (תוספו' Chulin 2 b) oder im Kampfe mit der Sinnlichkeit, wie der Jüngling des שמעון הצדיק (Nedarim 9 b) werden נדרים gebilligt. Auch werden נדבות (הרי זו) von נדרים (הרי עלי) — siehe 4. B. M. 30, 3) unterschieden, und werden die ersten, wo die Erfüllung sofort durch Weihung und Widmung eines bestimmten Gegenstandes beginnt und Gelübdebruch nicht zu befürchten ist, von der Mißbilligung ausgenommen (Chulin 2 b und Nedarim 10 a).

V. 24. מוצא שפתיך תשמר (Schebuoth 26 b) wird mit Hinweis auf כל נדיב לב (2. B. M. 35, 5) gelehrt, daß eben für נדרי הקדש, von welchen unser Text zunächst spricht, schon der Gelübdevorsatz, גמר בלבו, ohne Ausspruch bindend ist, während für alle anderen Gelobungen, mit Ausnahme von נדרי צדקה, die in dieser Hinsicht den נדרי הקדש gleichstehen, der Grundsatz gilt, daß ein Gelübdevorsatz erst durch den Ausspruch perfekt und bindend wird, גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו (siehe zu 2. B. M. 35, 5 und 3. B. M. 5, 4). Jedoch gilt auch für נדרי הקדש der Grundsatz, daß, wenn das Gelübde nicht blos gedacht, sondern ausgesprochen worden, בעינן פיו ולבו שוין, das Ausgesprochene mit dem Gedachten nicht im Widerspruch stehen darf; — siehe Thrumoth III, 8, ר"ש daselbst).

הרי עלי, z. B. נדר, mit der Formel כאשר נדרת לד' אלדיך נדבה עולה, übernimmt die Verpflichtung, Gott ein Opfer zu bringen. נדבה mit der Formel הרי זו עולה, z. B. הרי זו, weihet einen Gegenstand, z. B. ein Tier zum Opfer. Nun ist es klar, daß bei allen נדרי הקדש, z. B. beim Opfergelübde, zwischen der Gelobung und der Erfüllung, d. i. der Darbringung, ein Weiheakt liegt, mit welchem ein Tier zu dem angelobten Opfer geweiht wird. Jedes נדר faßt daher eine נדבה in sich. Jedes הרי עלי עולה gelobt ein Tier zum עולה zu weihen und es dann als solches darzubringen. Wenn nun hier der Text bei נדר diesen נדבה-Zwischenakt hervorhebt, כאשר נדרת נדבה, so will damit nach Sebachim 2 a zugleich angedeutet sein, daß es Fälle giebt, in welchen der aus einem נדר hervorgegangene נדבה-Akt zu einer selbständigen נדבה wird, durch welche das נדר nicht seine Erfüllung erreicht, z. B. in den Fällen, wo ein קרבן durch שנוי קדש oder שנוי בעלים wohl כשר bleibt, aber לא עלה לבעלים (siehe 3. B. M. S. 30) לשם חובה מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת וגו' נדבה האי (Sebachim 2 a). נדבה נדר הוא אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא

VV. 25 u. 26. Es schließt der Abschnitt mit zwei Sätzen, die ebenso wie das vorhergehende Zinsverbot in dem unbeschränkten Verfügungsrecht wurzeln, welches Gott

וְאָכַלְתָּ עֲנָבִים כְּנַפְשְׁךָ שָׂבְעֶךָ וְאֶל־כֶּלְיְךָ לֹא תִתֵּן: ס

Beeren nach deinem Verlangen zu deiner Sättigung essen, aber darfst in dein Geräte nichts thun.

26. כִּי תָבֹא בְּקָמַת רֵעֶךָ וְקָטַפְתָּ מְלִילֹתֶיהָ בְּיָדֶךָ וְחֶרְמֵשׁ לֹא תָנִיף עַל קָמַת רֵעֶךָ: ס

26. Wenn du in das Korn deines Nächsten kommst, so darfst du Körner mit deiner Hand abrupfen, aber darfst die Sichel nicht schwingen über das Korn deines Nächsten.

---

sich bei Gründung unseres Volksvereins über all unser Eigentum vorbehalten und dem Aufbau eines Volkslebens auf dem aus Liebe und Recht gewobenen Pflichtgefühl zu Grunde gelegt. Er erteilt hier dem jüdischen Ackerbesitzer die Pflicht, dem Arbeiter freien Genuß von der auf seinem Felde gereiften Frucht, an deren Schnitt und Lese er beschäftigt ist, zu gewähren, und erteilt dem Arbeiter die Pflicht, sich in der genau umschriebenen Grenze dieser Befugnis zu halten und sich vor jedem Mißbrauch zu hüten.

כי תבא, bezeichnet nämlich nicht ein regelwidriges, zufälliges Hingeraten, sondern das regelmäßige berechtigte Hineinkommen des Arbeiters, בפועל הכתוב מדבר (B. M. 87 b. Es wird dort auf das den regelmäßigen Sonnenuntergang bezeichnende לא תבא עליו שמש hingewiesen, mit welchem im nächsten Kapitel, Vers 15, die Fristgrenze für den am Tage fällig gewordenen Lohn eines Arbeiters bestimmt wird). Er ist auch mit כלי und חרמש dort, mit zum Einsammeln der Früchte bestimmten Gefäßen und mit zum Schneiden des Korns zu gebrauchender Sichel.

Ebenso wie dem Arbeiter hier eine Genußbefugnis an der im Feld und Acker stehenden Frucht, במחובר, an der er beschäftigt ist, so wird ihm auch, ähnlich dem שור בדישו (Kap. 25, 4), ein solches Recht an bereits geschnittener und gelesener Frucht, בתלוש, eingeräumt, bei welcher er beschäftigt ist. Allein diese Befugnis ist genau auf die durch den Wortlaut des Gesetzes gegebene Grenze beschränkt. Sie ist überhaupt nur auf Bodenerzeugnisse, דבר שגידולו מן הארץ, wie קמה, כרם, דיש beschränkt und beginnt bei מחובר nur in dem Momente, in welchem die Natur bereits das ihrige gethan hat, בשעת גמר מלאכה, und der Mensch mit „Korb und Sichel" bereit steht, das von der Natur Vollendete „sich" zu nehmen, und sie dauert bei תלוש nur so lange, als die dem Boden entnommene Frucht noch wie דיש, die durch Eintritt der מעשר oder חלה-Pflicht bezeichnete Vollendung für den Menschengebrauch nicht erreicht hat, בתלוש מן הקרקע עד שלא נגמרה מלאכתו (siehe Kap. 14, 22), zusammengenommen also, במחובר וכתלוש erst dann und so lange der Arbeiter beschäftigt ist, die von der Natur vollendete Frucht für den Menschengebrauch fertig zu stellen. Nicht früher und nicht später, somit auf der Schwelle des das egoistische „Mein" erzeugenden Gedankens der Menschenherrlichkeit, streut Gottes Gesetz die Saaten des aus Liebe und Recht nach beiden Seiten hin wirkenden Gedankens der „Pflicht" (siehe B. M. 87 a f.)

ואכלת ולא מוצץ ענבים ולא ענבים ודבר אחר וכו' שבעך ולא אכילה גסה, er darf die Frucht nur essen, nicht aber nur den Saft davon genießen und den Rest wegwerfen, darf sie auch nur allein genießen, nicht aber mit irgend einer Zukost, durch welche man mehr davon essen kann, darf nur, so weit hinreicht, seinen Appetit zu stillen, nicht aber unmäßig davon essen (daselbst).

מלילות, aus Beza 12 b מוללין מלילות ומפרכין קטניות וגו' ist ersichtlich, daß מלל das Aushülsen der Körner aus den Ähren bedeutet, daher sind wohl מלילות die aus-

כד 1. כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה
אִם־לֹא תִמְצָא־חֵן בְּעֵינָיו כִּי־מָצָא
בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר
כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ׃

Kap. 24. V. 1. Wenn ein Mann sich eine Frau aneignet und ehelicht sie, so sei es, wenn sie keine Zuneigungswürdigkeit in seinen Augen findet, weil er eine klageberechtigende Blöße an ihr gefunden, und er schreibt ihr einen Scheidebrief und giebt ihn in ihre Hand und entläßt sie damit aus seinem Hause,

---

gehülsten Körner. Oder es heißen die frischen abgepflückten Ähren so, aus welchen man die Körner mit der Hand herausnimmt.

Kap. 24. V. 1. Es folgen nun in diesem Kapitel Gesetze, welche die Heiligkeit der Ehen, die staatliche Rücksicht für die Ungestörtheit des häuslichen Glückes des einzelnen und für dessen Erwerbsfähigkeit, die Unantastbarkeit der persönlichen Freiheit, das Aufmerken auf die Gottesmahnungen zur Pflege aller sozialen Tugenden, die Beschränkung des Pfändungsrechts, die Gewissenhaftigkeit gegen Lohnarbeiter, den Rechtsschutz und die Wohlthunspflicht gegen Witwen und Waisen und Fremdlinge, den in das Land Ziehenden, teils neu, teils wiederholt und ergänzt, als Pflichten des volkstümlichen Zusammenlebens ans Herz legen, deren Erfüllung ein ganz besonderes Augenmerk eines jeden einzelnen Kreises in der nunmehr eintretenden Vereinzelung sein muß, wenn das Heil im Lande erblühen und sich Israel als das aus dem Jammer egyptischen Menschendrucks erlöste Gottesvolk bewähren soll.

Verse 1—4 enthalten Bestimmungen über das Schließen und Auflösen der Ehen. Offenbar ist das Vers 4 enthaltene Verbot, מחזיר גרושתו לאחר שנישאת, der eigentliche Gegenstand dieser Gesetzesaussprüche, welchem die Ehe schließenden und auflösenden Modalitäten als Vordersätze vorangehen. Eben um dieses Verbotes willen, durch welches ein schändlicher Mißbrauch des Gesetzes selbst zu scheinbar legaler Unzucht verhütet werden soll, blieben diese Eheschließungs- und Lösungsbestimmungen dem Kompendium für die ins Land Ziehenden vorbehalten, bei welchen ein solcher die Sittlichkeit des ganzen Landes untergrabender Mißbrauch in ihrer mehr sich selbst überlassenen Vereinzelung am meisten zu befürchten stand, worauf ja auch der Schluß ולא תחטיא וגו׳ hinweist.

כי יקח וגו׳. Wir haben schon zu Kap. 22, 13 angemerkt, wie die jüdische Ehe durch zwei getrennte Handlungen vollzogen wird, durch קידושין (אירוסין) und נשואין, wovon die erste das Verhältnis der persönlichen Angehörigkeit, die zweite die Aufnahme der Frau in das Haus des Mannes mit allen Konsequenzen begründet. Dieser erste Akt, קידושין, ist hier durch כי יקח bezeichnet, es ist die persönliche Aneignung der Frau durch den Mann. Wie der Ausdruck לקח קיחה, ג״ש, קיחה von שרה עפרון (1. B. M. 23, 13 — siehe daselbst S. 319; —) Kiduschin 2 a näher erläutert wird, geschieht diese Aneignung in der Form eines Erwerbaktes. Der Mann giebt der Frau vor Zeugen einen Perutawert mit den Worten הרי את מקודשת לי u. s. w. und indem die Frau dieses Wertobjekt in diesem Sinne vor Zeugen hinnimmt, giebt sie sich dem Manne hin, wird sie ihm מקודשת, geheiligt und wie הקדש für jeden andern unnahbar, דאסר לה אכל עלמא כהקדש (Kiduschin 2 b). Diese Eheschließungsform heißt קידושי כסף. An dem ויצאה וגו׳ והיתה וגו׳ des Vers 2 lehrt die Halacha noch eine zweite Form: קידושי שטר, durch Übergabe und Entgegennahme einer die קידושין-Formel enthaltenden und zu diesem Zweck speziell verfaßten Schrift. Es wird nämlich (V. 2) die Aneignung an einen anderen Mann, והיתה לאיש אחר, mit dem Scheiden

aus dem Hause des ersten, ויצאה מביתו, zusammengestellt und damit auch für die קידושין-Aneignung der schriftlichen Form eine Giltigkeit erteilt, wie dies für die Scheidung die einzige gesetzliche Weise ist. מקיש הויה ליציאה מה יציאה בשטר אף הויה בשטר (Kiduschin 5 a und 9 b).

Daß mit diesem Akt der אירוסין, obgleich das persönliche Band geschlossen und die Frau für jede andere Verbindung אסורה ist, gleichwohl die לקוחין, das völlige Eingehen der Frau in die Persönlichkeit des Mannes noch nicht vollendet, vielmehr durch einen anderen Akt bedingt ist, das ist aus dem Text des Gesetzes klar. Kap. 20, 7 heißt es: ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה, es findet also nach אירוסין noch ein לקוחין-Akt statt. Ebenso unterscheidet das נדרים-Kapitel (4. B. M. 30, 7 u. 11) ואם ארוסה den היה ההיה לאיש-Stand, wo sie hinsichtlich ihrer Gelübde dem Vater und dem Manne gemeinschaftlich untersteht, und ואם בית אישה נדרה, wo das Bestehen ihrer Gelübde von Zustimmung des Mannes allein bedingt ist (siehe daselbst). So ist auch aus dem מוציא שם רע-Gesetze (Kap. 22, 13—21) klar, daß so lange die מקודשת noch בבית אביה ist, sie den ארוסה-Charakter trägt, und erst mit der Übergabe an den Mann, את בתי נתתי לאיש, zum Übergehen in dessen häuslichen Kreis, sie eine נשואה, eine Vollverehelichte wird. In der That lehrt auch die Halacha, daß der mit קידושין begonnene Ehestand erst durch חופה vollendet wird (Kiduschin 5 a u. b). חופה ist aber das bleibende Eingeführtwerden der Frau in das Haus des Mannes, das symbolisch durch deren gemeinsames Zusammentreten unter eine Überdachung (Baldachin טלית), eingeleitet wird. Erst mit חופה wird eine geschlechtliche Annäherung gestattet und treten die gegenseitigen vermögensrechtlichen Beziehungen, sowie die Bestimmungen über Gelübde und טומאת מת beim כהן (3. B. M. 21, 2) in Kraft, Bestimmungen, unter welchen die vermögensrechtlichen auch erst mit den im Lande beginnenden normalen Erwerbs- und Nahrungsverhältnissen ihre wahre Bedeutung erhielten.

והיה אם לא תמצא וגו' (siehe zu 1. B. M. 6, 8). חן ist ganz besonders der Charakter der Frau, der sie der hingebenden Zuneigung des Mannes würdig sein läßt. So Prov. 11, 16. אשת חן תתמך כבוד ועריצים יתמכו עשר, wie Mächtige an Reichtum, so hält eine der Liebe ihres Mannes würdige Frau an Ehre fest. Den Ausdruck דבר kennen wir bereits in den Rechtsbeziehungen zwischen Menschen und Menschen als Bezeichnung einer gerichtlichen Behauptung, Anspruch, Klage (siehe Kap. 19, 15). Es kann nun — wie im Jeruschalmi Ende Gittin bemerkt wird — als Rechtsgrund der hier zugelassenen Scheidung nicht, wie ב"ש es auffaßt, ein wirkliches Eheverbrechen, ein דבר ערוה verstanden sein, welches nach 4. B. M. 5, 13 eine Fortsetzung der Ehe verbieten und die Scheidung zur Pflicht machen würde. Denn Vers 4 wird die Wiederschließung der Ehe mit dem ersten Mann nur nach geschehener Wiederverheiratung untersagt. Es muß demnach also ohne dieselbe die Fortsetzung der ersten Ehe nach dem Gesetze gestattet gewesen sein. Gittin 90 a wird daher auch bemerkt, daß, wenn nur דבר ערוה zur Scheidung berechtigen sollte, es dann nicht ערות דבר, sondern ערוה heißen würde. ערות דבר geht offenbar über den Begriff ערוה hinaus und ergiebt die Zulässigkeit der Scheidung durch jedes דבר, durch jedes Benehmen der Frau, welches dem Manne zur Klage wegen Unmöglichkeit einer Fortsetzung der Ehe Grund erteilt, ein Benehmen, welches ב"ה im Gegensatze zu dem דבר ערוה des ב"ש beispielsweise אפילו הקדיחה הבשילו erläutert, selbst wenn die Frau auch nur absichtlich die Speisen des Mannes ungenießbar macht. Es heiße aber nicht nur דבר, sondern ערות דבר, um zugleich anzudeuten, daß selbst, wenn eine Frau משום ערוה geschieden worden, ihr doch die Wiederverheiratung mit einem andern gestattet sei. Gleichzeitig ergiebt sich aus דבר, daß der Scheidungsgrund durch zwei Zeugen konstatiert sein müsse, nach dem Kanon: על פי שנים עדים וגו' יקום דבר (Kap. 19, 15).

וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, ganz ebenso Vers 3. Mit diesen drei Sätzen ist die Form der Handlung präzisiert, durch welche eine Ehescheidung zu vollziehen ist. וכתב: wie bei der Eheschließung קידושין ist auch hier bei גירושין der Handelnde der Mann; im jüdischen Rechte steht sowohl bei Eheschließungen als bei Scheidungen der Behörde nur die Beaufsichtigung und ordnungsmäßige Leitung der Handlung, סידור קידושין וגטין, keineswegs die Vollziehung zu. Für גירושין giebt es aber nur die eine Weise: וכתב durch die schriftlich fixierte Scheideformel, בכתיבה מהגרשת ואינה מהגרשת בכסף (Gittin 21 b), und zwar וכתב: die Schrift muß von dem Manne selbst oder durch einen von ihm dazu Beauftragten geschrieben werden, und וכתב ולא חקק, die Schriftzüge müssen direkt und nicht indirekt durch חוק תוכות (siehe Kap. 6, 8) hergestellt sein (daselbst 20 a); וכתב לה: לשמה, die Schrift muß im Namen des Mannes mit ausdrücklichem Bezug auf die damit zu scheidende Frau hergestellt sein, sie muß לשמו ולשמה geschrieben sein (daselbst 24 a u. b); ספר כריתות: ספר ist nicht das Material der Schrift, sondern ספירת דברים, der Inhalt, und zwar muß dieser Inhalt דבר הכורת בינו לבינה sein, כריתות, er muß die Scheidung absolut, nicht bedingt und nicht beschränkt aussprechen (daselbst 21 b); מי שאינו מחוסר אלא: וכתב וגו' ונתן וגו'; כתיבה ונתינה יצא זה שמחוסר כתיבה וקציצה ונתינה, die Schrift muß also angefertigt werden, daß sie sofort nach Vollendung des Schreibens übergeben werden kann, nicht aber, daß sie noch erst, um übergeben zu werden, des Lostrennens oder Abschneidens bedarf (daselbst).

Alle diese Bestimmungen lassen sich in den einen Begriff zusammenfassen: statt eines bewußten und absichtsvollen Ausspruchs in Wort, eine ebenso bewußte und absichtsvolle Verkörperung des Scheidegedankens in Schrift mit unausgesetzter Richtung der Gedanken auf diesen Zweck, und zwar also, daß mit dem Niederschreiben, wie das Wort zum Ausspruch, so die Schrift zur Übergabe vollendet sein muß.

אין לי אלא ידה גגה חצרה וקרפיפה מניין ת"ל ונתן מ"מ, ונתן בידה (daselbst 77 a), die also von ihm oder durch ihn angefertigte Scheidungsurkunde hat der Mann der Frau in die Hand oder in einen ihr Eigentumsbereich bildenden Besitzraum zu „geben", so daß mit der Übergabe die Urkunde ihr Eigentum wird. יד bedeutet hier wie רשות המצא תמצא בידו (2. B. M. 22, 3; — siehe daselbst S. 265). Mit Gelangung des Scheidebriefes in ihr Eigentumsbereich tritt jedes bisherige Anrecht des Mannes an dasselbe zurück und wird es ausschließlich ihr רשות, גיטה וחצרה באין כאחד (daselbst 76a), so daß sich darin die erste konkrete Folge der Scheidung sofort ausspricht.

ושלחה מביתו ist nicht noch eine dritte Handlung, sondern bezeichnet den Zweck und die Wirkung des וכתב ונתן und den auszusprechenden Sinn, in welchem der Scheidebrief zu übergeben ist, es muß dies לשם גירושין geschehen. So im ספרי: ונתן בידה ושלחה מביתה עד שיאמר לה הרי זה גיטך, אמר לה כנסי שטר חוב זה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך (daselbst 78 a).

Es heißt daher auch nicht, etwa wie ואשה גרושה מאשה (3. B. M. 21, 7): וגרשה מביתו, welches eine konkrete Entfernung aus dem Hause als etwa letzten Scheidungsakt ausdrücken würde, sondern ושלחה. שלח heißt nämlich nur höchst selten: fortschicken, entfernen. Seine eigentliche Bedeutung ist immer eine negative, ein Loslassen, Freilassen, sich selbst Überlassen, Entlassen, Nichtzurückhalten ꝛc. Aus den zahlreichen Stellen, in welchen es immer in solcher Bedeutung vorkommt, verzeichnen wir nur einige charakteristische. So שלח את בני וגו' (2. B. M. 4, 33) und so immer ferner die Entlassung des Volkes aus Pharaos Botmäßigkeit. ושלח לכם את אחיכם (1. B. M. 43, 14), כי מי שלח פרא חפשי (Sam. I., 24, 20), ושלחו ברך טובה (Sam. II. 3, 22), שלחו וילך (Job 39, 8), לחפשי ישלחנו (2. B. M. 21, 26). Heißt doch auch die Verheiratung von Töchtern, deren Entlassen aus väterlichem Hause: שלח, ושלשים בנות שלח החוצה

(Richter 12, 9). Unbezweifelt bezeichnet daher auch hier ושלחה מביתו nicht eine räumliche Entfernung aus dem Hause, diese bezeichnet erst das ויצאה מביתו des nächsten Verses als natürliche Folge der Scheidung. ושלחה מביתו ist aber nichts als Ausdruck der Rechtswirkung des Scheideaktes: das Lösen des bisherigen Ehebandes und das Entlassen aus der Hörigkeit an den Mann. Somit ist es der spezifische Gegensatz zu dem Begriff לקוחים, כי יקח וגו', welches die Eheschließung bezeichnete. Damit wurde ein קנין vollzogen, aus welchem die Frau durch den Scheideakt entlassen wird. Sie wird damit sich selbst wieder gegeben. Daher giebt Onkelos auch das שלח hier durch פטר wieder, das ja ein Freimachen, Entlassen bedeutet, und so auch den ganzen Rechtsbegriff der Scheidung כריתות durch פטורין, גט פטורין, während er 3. B. M. 21, 7. 14, 22 u. 13 גרש durch חרך wiedergiebt.

ונתן בידה ושלחה מביתה fordert daher, daß er ihr den Scheidebrief in dem Sinne, sie damit der Hörigkeitsbeziehung zu ihm zu entlassen einhändige, und daß sie ihn in diesem Sinne empfange. Daher auch (Jebamoth 113 b) nur eine solche Frau scheidungsfähig ist, יודעת לשמור גטה, die ein Verständnis von den personenrechtlichen Folgen des entgegenzunehmenden Scheidebriefes hat, nicht also eine Irrsinnige, שוטה, die משלחה וחוזרת, die nach der Entlassung doch wieder ins Haus des Mannes zurückkehrt.

Wiederholt wird somit hier (Verse 1, 3 u. 4) der Scheidung die Bedeutung eines rein personenrechtlichen Aktes, der Aufhebung einer Rechtsbeziehung erteilt, und wird (Kiduschin 41 a) an dem wiederholten שליחות-Ausdruck zugleich die Halacha festgehalten, daß eine solche Rechtshandlung auch in Vertretung, ע"י שליח, durch einen vom Manne bestellten Vertreter, שליח הולכה, oder durch einen von der Frau bestellten Vertreter, שליח קבלה, vollzogen werden könne, und auch für גירושין der auch sonst schon gegebene Kanon שלוחו של אדם כמותו zur Anwendung komme (siehe 2. B. M. S. 103 u. 260, sowie 4. B. M. zu Kap. 18, 28).

Der קידושין- sowohl als der גירושין-Akt ist nur in Gegenwart zweier zum Zeugnis tüchtigen Zeugen vorzunehmen, und bedingt deren Anwesenheit die Vollgiltigkeit des Aktes. Es gehört zum Wesen der קידושין, daß wie oben Vers 1 bemerkt, die Frau dadurch אסירא אכל עלמא כהקדש, und ebenso zum Wesen der גירושין, daß sie damit wieder מותרת לכל אדם werde. Jener allgemeine איסור wie dieser allgemeine היתר kann aber dem allgemeinen, nach dem Kanon על פי שנים עדים יקום דבר (Kap. 15; siehe daselbst), nur durch zwei giltige Zeugen konstatiert werden, ohne sie wird weder der איסור durch קידושין, noch der היתר durch גירושין zur Verwirklichung kommen. Die Anwesenheit zweier tüchtiger Zeugen gehört daher bei diesen beiden Akten wesentlich zu deren Vollgiltigkeit, während bei andern Rechtsverträgen die Zeugen nur einem etwa künftigen Ableugnen der Parteien vorbeugen sollen, לא איברי סהדי אלא לשקרא (Kiduschin 65 b; — siehe פני יהושע daselbst).

Darüber, ob עדי מסירה כרתי oder עדי חתימה כרתי, ob die Zeugenunterschrift der Urkunde oder die Zeugengegenwart bei der Übergabe das Wesentlichere ist, differieren ר' אלעזר und ר' מאיר. Die rezipierte Halacha folgt ר' אלעזר, daß עדי מסירה כרתי. Die Praxis fordert die Funktion von Zeugen zu beidem (Gittin 4 a u. 86 a).

Wir haben bereits an einem anderen Orte (Jeschurun, X. Jahrgang) den wohlthätigen Einfluß entwickelt, welchen die juridische Möglichkeit der Scheidung für die Innigkeit der jüdischen Ehen und für die Reinheit und das Glück des jüdischen Familienlebens geübt, haben insbesondere auch darauf hingewiesen, welch eine hohe Wertschätzung des jüdischen Weibes das Gesetz in seinem Volke voraussetzen mußte, indem es den Entschluß zur Scheidung zunächst der Brust des Mannes mit voller Beruhigung anvertraute, und wie es eben keinen Fortschritt bedeuten dürfte, wenn nach mehr als zweitausendjährigem in großem ganzen mißbrauchlosem Bestande man die Notwendigkeit erkannte,

2. וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ־אַחֵר׃

2. und sie scheidet aus seinem Hause und geht und wird eines andern Mannes;

3. וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר־לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה׃

3. und nun haßt sie der letzte Mann und schreibt ihr einen Scheidebrief und giebt ihn in ihre Hand und entläßt sie damit aus seinem Hause; oder wenn dieser letzte Mann, der sie sich zur Frau angeeignet hat, stirbt:

4. לֹא־יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר־שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ

4. so soll ihr erster Mann, der sie entlassen hat, nicht befugt sein, sie sich wieder anzueignen, seine Frau zu werden, nachdem sie durch ihn veranlaßt worden

---

einem Mißbrauch durch Rechtsbeschränkung vorzubeugen. Wir gestatten uns, auf jene Abhandlung über die Stellung des jüdischen Weibes hinzuweisen und begnügen uns, hier nur die Gedankentiefe hervorzuheben, mit welcher das Gesetz unmittelbar auf das Gesetz über Scheidung (V. 5) die Bestimmung כי יקח איש אשה חדשה וגו׳ folgen läßt, eine Bestimmung, die, wie wohl kaum eine andere, den über alles hohen Wert bekundet, welchen das Gesetz dem Weibe und der Mannespflicht für das heitere Glück des Weibes in einer Weise zuerkennt, deren sich wohl kein anderer Menschenkreis auf Erden rühmen konnte und — kann.

Zunächst folgt jedoch noch erst Verse 3 u. 4 eine Klausel, durch welche ein Mißbrauch des Gesetzes selbst zu scheinbar legalem unsittlichen Vorgehen verhütet werden soll.

V. 2. ויצאה וגו׳ והיתה וגו׳ (siehe zu V. 1). והיתה לאיש אחר, היה ל־ ist der Ausdruck für die persönliche Aneignung durch קידושין. Das folgende Verbot der Wiederverheiratung mit dem ersten Mann hat nur statt nach Wiederverehelichung der Geschiedenen, nicht aber nach unehelichem Vergehen als Geschiedene, איסור מחזיר גרושתו, משנישאת, aber nicht משזנתה. Und es hat schon statt, wenn auch nur קידושין mit dem zweiten vollzogen worden, obgleich sie noch ארוסה geblieben. Beides ist durch den Ausdruck והיתה לאיש אחר gegeben. Das erste ist auch schon durch den ganzen Vers 3 klar, in welchem offenbar אישות vorausgesetzt wird, das nur durch גט oder מיתה gelöst werden kann (Sota 18 b und Jebamoth 11 b).

V. 3. ושלחה מביתו או כי ימות. An dieser Zusammenstellung des Mannestodes mit Scheidung wird (Kiduschin 13 b) gelehrt, daß, obgleich durch Heirat entstandene ערוות wie Stiefmutter, Schwiegertochter, Oheimsfrau, selbst nach Auflösung der Ehe durch den Tod des Vaters, des Sohnes, des Oheims fortdauern, doch das Eheband, der איסור אשת איש, mit dem Mannestode völlig gelöst ist und der Wiederverheiratung einer Witwe nicht mehr im Wege steht (sobald der Tod des Mannes nach jüdischem Gesetze konstatiert und die הבחנה-Frist (Jebamoth 42 a) wie eventuell die מעוברת חברו und die מינקת חברו-Frist (daselbst) verstrichen ist. —

V. 4. אחרי אשר הטמאה. Es bedarf einer eingehenden Erwägung, worauf sich dies bezieht. Wir wissen aus 4. B. M. 5, 13. 14. 19. 20. 28 u. 29, daß ein Vergehen gegen die Heiligkeit des Ehebandes durch den Ausdruck טומאה bezeichnet wird, sowie 3. B. M. 18, 24 f. geschlechtliche Vergehen überhaupt טומאה heißen und daselbst Vers 20 Ehebruch insbesondere טומאה genannt wird, ואל אשת עמיתך וגו׳ לטמאה בה. Nun ist ja die Wiederverheiratung einer rite Geschiedenen etwas völlig Gesetzliches, hierin

לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי־
תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא תַחֲטִיא
אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן
לְךָ נַחֲלָה׃ ס

war, aufzuhören für ihn rein zu sein; denn das ist ein zu Verabscheuendes vor Gott, und du sollst das Land nicht versündigen, welches Gott, dein Gott, dir zum Erbe giebt.

---

kann somit an sich keine טומאה liegen. Ebenso wenig in der zweiten Scheidung, da das לא יוכל וגו׳ אחרי אשר הוטמאה ja ebenso auch nach Lösung der zweiten Ehe durch den Tod des Mannes statt hat, או כי ימות וגו׳. Wenn daher objektiv in dem Charakter und dem Verfahren der Frau nichts dem Prädikat טומאה Entsprechendes zu finden ist, so kann dies nur ein relatives Verhältnis, eine Beziehung zum ersten Manne sein, dem ist sie einmal eine טומאה — in geschlechtlicher Beziehung gleichbedeutend mit איסור — geworden und kann ihm nicht wieder מותרת werden. Nun giebt es nur einen einzigen Moment, in welchem sie für den ersten Mann ein איסור geworden, es ist dies der Moment der קידושין mit dem zweiten. Wie sie damit אסירא אכל עלמא כהקדש, wurde ja auch eine jede Wiederannäherung ihres früheren Mannes zu ihr zum Ehebruch, trat ja für ihn das Verbot ein: ואל אשת עמיתך וגו׳ לטמאה בה, und diese טומאה, die einmal zwischen sie beide getreten, bleibt auch nach Auflösung der zweiten Ehe durch Scheidung oder Tod des zweiten Mannes. Der erste Mann darf sie nicht wieder zur Frau nehmen, nachdem sie ihm einmal zur טומאה geworden war, ganz so, als wenn sie während der ersten Ehe סוטה (4. B. M. 5, 13) geworden wäre. Dieser Auffassung entspricht auch vollkommen die bereits zu Vers 2 bemerkte Halacha, daß nur קידושי שני den איסור מחזיר גרושתו bedingen. (אחרי כתבי זאת ראיתי שגם הרדק בס׳ השרשים ש׳ טמא הביא סברא זו בשם אביו ע״ש). Damit stimmt denn auch endlich die ungewöhnliche Form: הטמאה überein und enthält zugleich das Motiv des Ganzen. הטמאה ist nämlich ein Kompositum vom Hophal und Hithpael (vergl. התפקדו 4. B. M. 1, 47), heißt daher buchstäblich: sie ist veranlaßt worden, sich dem Manne אסור zu machen. לא יוכל וגו׳ אחרי וגו׳ sagt somit: der erste Mann darf sie nie wieder heiraten, nachdem sie von ihm durch Scheidung veranlaßt worden, durch קידושין mit einem andern sich für ihn טמא, d. h. ihm אסור zu machen, ein איסור, der ja den legalen היתר für den zweiten Mann bedingte, da איתתא לבי תרי לא חזיא. Dies Motiv des Gesetzes erblickt offenbar in solchem Vorgehen die Möglichkeit eines verwerflichen Mißbrauchs des Ernstes der gesetzlichen קידושין und גירושין zur bemäntelnden Form eines beabsichtigten Ehebruchs, der durch gemeinsame Verabredung aller Beteiligten unter dem Scheine völliger Legalität vollzogen werden könnte. Solchem etwaigen frevelhaften Spiel mit der Heiligkeit der Ehe und dem Ernst der Gesetze wird dadurch vorgebeugt, daß den קידושין mit einem andern nach den גירושין von dem erstern hinsichtlich einer etwaigen Rückkehr zu diesem völlig die Wirkung eines wirklichen Ehebruchs beigelegt ist, und sie dem ersten Mann mit den קידושין von einem zweiten wie eine wirkliche סוטה שנטמאה (4. B. M. 5, 13) für immer אסור bleibt. Der Sinn des Gesetzes ist somit: Um den Mißbrauch von גירושין, קידושין und חזרה nach גירושין zur Begehung eines Ehebruchs unter legalem Schein zu verhüten, hat das Gesetz den zweiten קידושין für den Fall einer beabsichtigten חזרה die Wirkung eines wirklichen Ehebruchs beigelegt und den mit diesen קידושין eintretenden allgemeinen איסור אשת איש für den ersten Mann noch durch einen bleibenden איסור סוטה verstärkt.

Danach dürfte sich denn auch die Halacha unserem Verständnis nähern, die Jebamoth 11 b in dem אחרי אשר הוטמאה eine direkte Beziehung auf סוטה שנסתרה

ששי. 5. כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה
לָא יֵצֵא בַּצָּבָא וְלֹא־יַעֲבָר עָלָיו
לְכָל־דָּבָר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה
אֶחָת וְשִׂמַּח אֶת־אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר־לָקָח׃

5. Wenn jemand eine neue Frau sich aneignet, soll er nicht ins Heer hinausrücken, und nichts soll über ihn ergehen in irgend einer Beziehung; frei soll er ein Jahr seinem Hause verbleiben und seine Frau erfreuen, die er sich aneignet.

ונבעלה lehrt, für welche 4. B. M. 5, 13 bereits der איסור ausgesprochen war (siehe daselbst), hier aber das לאו niedergelegt ist, und zwar dergestalt direkt, daß der eigentliche durch טומאה gegebene ערות=Charakter der wirklichen סוטה verbleibt, טומאה בסוטה, von מחזיר גרושתו aber fern bleibt, da — nach unserer Auffassung — eine גרושה כתיב, nur uneigentlich und nur in den Folgen für eine etwaige חזרה zum ersten Mann als נטמאה bezeichnet ist, in Wahrheit aber nur zu חייבי לאוין ohne ערוה=Charakter gehört, da ja in Wahrheit nichts Ungesetzliches mit ihr vorgegangen. Diese Differenz zwischen einer סוטה, welcher der טומאה=Charakter wirklich anhängt, und einer מחזיר גרושתו משניסת, welcher dieser Charakter nur uneigentlich beigelegt worden, hat ihre Folgen im יבום=Gesetz. סוטה וראית ist in dieser Beziehung einer ערוה gleich אסורה ליבם und nach allgemeinster Auffassung auch פטורה מן החליצה und פוטרת צרתה מן היבום והחליצה (siehe 3. B. M. zu Kap. 18, 18). מחזיר גרושתו aber ist wohl אסורה ליבם, aber חולצת צרתה או חולצת או מחייבמת, und (Jebamoth 11 a u. b).

מחזיר גרושתו היא תועבה ואין בניה תועבה, die Übertretung des משניסת=Verbot hat jedoch für ihre Kinder keine nachteiligen Folgen, sie sind wie andere בני חייבי לאוין (siehe Kap. 23, 3) כשרים לקהל.

תועבה היא לפני ד׳, objektiv, vor den Augen der Menschen liegt gar kein ungesetzlicher Vorgang zu Tage, aber vor Gott ist selbst der bloße Schein und die Möglichkeit einer Handhabung seiner heiligen Gesetze selber zu unzüchtigen Absichten eine Entweihung der Heiligkeit seines Gesetzes, vor Ihm ist es daher eine תועבה, und du, die jüdische Gesamtheit durch ihre Vertreter, das ב״ד (ספרי, להזהיר ב״ד על כך), hast dafür zu sorgen, daß auf dem Boden, den Gott uns für die Verwirklichung seines Gesetzes gegeben, die sittliche Hoheit des Gesetzes nicht angetastet werde, damit das Land nicht allmählich unter den sittlichen Verirrungen seiner Bevölkerung zu Grunde gehe. (Siehe zu 3. B. M. Kap. 18, 24—28.)

V. 5. כי יקח וגו׳. Das vorangehende Gesetz hat das innige und einige Aufgehen des Weibes in die Persönlichkeit und Häuslichkeit des Mannes, wie diese durch קידושין und נשואין begründet sein sollen, als Grundbedingung der Ehe gesetzt, und hat da, wo diese Grundbedingungen unwiederbringlich erschüttert sind, die gesetzliche Scheidung zugelassen, eventuell geboten, und hat die Gerichte nur verpflichtet, einen möglichen Mißbrauch dieser Zulassungen zu verwerflichen Zwecken zu verhüten.

Daran schließt sich nun dies Gesetz und spricht für den Mann die große Verpflichtung aus: ושמח את אשתו אשר לקח, daß er die Frau, die er mit dem Wörtchen „li" sich angeeignet, in den Erwartungen nicht täusche, unter welchen sie die Seinige geworden, daß er es als seine höchste Aufgabe in der Ehe erkenne, das Weib glücklich zu machen, welches „sein" Weib geworden, und es begreift das Gesetz diese Mannespflicht für das Eheglück als eine so hohe und legt ihr eine solche entscheidende Wichtigkeit nicht nur für das Einzelheil, sondern für die Gesamtwohlfahrt bei, daß es den Mann ein ganzes Jahr nach der Ehelichung eines Weibes von allen öffent-

6. לֹא־יַחֲבֹל רֵחַיִם וָרָכֶב כִּי־נֶפֶשׁ הוּא חֹבֵל: ס

6. Man soll nicht untern und obern Mühlstein pfänden; denn der pfändet das Leben.

---

lichen Lasten und Leistungen freispricht, ja, dessen Heranziehung geradezu verbietet, damit er ganz seiner Häuslichkeit leben und sich der Begründung des Glückes seines Weibes hingeben könne.

חדשה, schließt nur מחזיר גרושתו aus, die nicht לו חדשה ist, mit welcher er bereits in der Ehe gelebt hat. Wer aber eine Witwe oder die Geschiedene eines andern heiratet, die somit לו חדשה ist, ist mit unter diese Bestimmung begriffen (Sota 44 a).

לא יצא בצבא, zum Unterschiede von dem, der bloß ארש אשה, sie aber noch nicht heimgeführt; ein solcher rückt mit aus, ist aber מספיק חוזר מערכי מלחמה und ist מים ומזון ומחקן את הדרכים.

ולא יעבר עליו לכל דבר. עבר על ist gewöhnlicher Ausdruck für alles Lästige und Drückende, das über jemanden ergeht. So גם עליך העבר כוס (Klagel. 4, 21), ויעבר עלי מה (Job. 13, 13). Hier: es soll über ihn nichts ergehen in irgend einer Beziehung, d. h. es soll keinerlei Leistung von ihm gefordert werden, und zwar wie es nach רמב"ם (Melachim 7, 10 u. 11) scheint, nicht nur nicht zu Kriegszwecken, sondern zu keinem staatlichen oder kommunalen Bedürfnis, wie dies ja auch dem Wortlaut לכל דבר und נקי יהי' לביתו entspricht. אין מטריחין אותו לשום דבר בעולם heißt es daselbst und: כל השנה אין מספיק מים ומזון ולא מתקן דרך ולא שומר בחומה ולא נותן לפסי העיר ולא יעבור עליו שום דבר בעולם שנאמר לא יצא בצבא ולא יעבור לכל דבר לעבור בשני לאוין לא לצרכי העיר ולא לצרכי הגדוד (ונראה שיצא זה להרמב"ם מן ההוספתא סוטה פ"ז שמוספת פסי העיר על הדברים שפוטרת אותן המשנה וז"ל בהוספתא אין נותנין פסי העיר ואין מספיקין מים ומזון למלחמה ואין מחקנין את הדרכים עכ'ל ובב"ב ח' א' איתא כל שנשתהא בעיר י"ב חדש נותן לפסי העיר ואם כן פסי העיר כולל כל צרכי העיר אפי' בשעת שלום ע"ש כנלע"ד).

Sota 44 a wird das נקי יהיה לביתו als über den das Gesetz einleitenden Fall כי יקח איש אשה חדשה hinausgehend auch von dem neuen Zuwachs des häuslichen Glückes durch ein neues Haus oder einen neuen Weinberg verstanden, und auch derjenige von Krieges- und sonstigen Leistungen freigesprochen, der noch im ersten Jahre der Benutzung eines neu gebauten oder erworbenen Hauses oder Weinbergs sich befindet (vergl. Kap. 20, 5 u. 6).

Offenbar liegt diesen Bestimmungen die Anschauung zu Grunde, daß der Begriff eines staatlichen Ganzen nur in der konkreten Vielheit aller seiner einzelnen Angehörigen, nicht aber außerhalb derselben oder neben derselben eine Wirklichkeit hat, die Gesamtwohlfahrt daher nur in der Blüte und dem Glücke aller einzelnen zu suchen ist, daher ein jedes aufblühende häusliche Glück ein Beitrag zur Verwirklichung des der Gesamtheit vorgesteckten Zieles ist, ihm daher von der Gesamtheit mit schonender und fördernder Rücksicht zu begegnen ist.

V. 6. לא יחבל וגו'. Auch der Einzelne hat mit der berechtigten Forderung seines Privatrechts vor einer Erschütterung der Existenzbedingung des ihm verschuldeten Bruders zurückzustehen. Daß er ihn überall nicht zur Zahlung drängen dürfe, wenn er von seiner augenblicklichen Zahlungsunfähigkeit überzeugt ist, ist schon 2. B. M. 22, 24 (siehe daselbst) ausgesprochen, ebenso Vers 25 (daselbst) die Pflicht, selbst wenn er zur Sicherstellung seiner bereits verfallenen Schuld sich in gesetzlicher Weise ein Unterpfand hat geben lassen, dasselbe immer zur Gebrauchszeit gegen ein anderes dem Schuldner zurückzugeben. Hier folgt nun als Ergänzung die Bestimmung, daß Speisebereitungs-

7. כִּי־יִמָּצֵא אִישׁ גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמֶּר־בּוֹ וּמְכָרוֹ וּמֵת הַגַּנָּב הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס

7. Wenn ein Mann betroffen wird, der einen Menschen von seinen Brüdern von Jisraels Söhnen stiehlt und hat sich seiner bedient und hat ihn verkauft: so soll dieser Dieb sterben, und du hast das Schlechte aus deiner Mitte fortzuschaffen.

8. הִשָּׁמֶר בְּנֶגַע־הַצָּרַעַת לִשְׁמֹר מְאֹד וְלַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר־יורוּ אֶתְכֶם הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִם תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת:

8. Hüte dich in Betreff des Aussatzschadens, überaus sorgfältig zu beachten und zu üben; allem gemäß, was euch die Priester, die Leviten lehren, wie Ich ihnen geboten habe, sollt ihr sorgfältig ausüben.

---

geräte — כלי אוכל נפש, für welche רחים ורכב durch das beigefügte Motiv כי נפש הוא חובל nur zu exemplifikatorischer Bedeutung erweitert ist — selbst in solcher durch Austauschpflicht beschränkten Weise zu pfänden, von vornherein verboten ist (siehe סמ"ע zu ח"מ 97, 6; — siehe ferner Vers 10).

רחים (siehe 1. B. M. 8, 21). רכב der dem unteren „aufsitzende" Mühlstein.

V. 7. כי ימצא. Es ist aber nicht nur die physische Existenz, wie im Vorhergehenden, es ist die ganze Persönlichkeit, die Freiheit und Menschenwürde des einen, die jedem andern im jüdischen Volksverein unantastbar dastehen soll, so sehr, daß, wenn es konstatiert ist — כי ימצא wie immer: בעדים — daß einer den andern „völlig wie eine Sache" behandelt hat, hat ihn gewaltsam in seine Macht gebracht (בידו, wie es bereits 2. B. M. 21, 16 heißt), hat sich seiner bedient, והתעמר בו, wie hier hinzugefügt wird (siehe Kap. 20, 14) und hat ihn schließlich verkauft, so hat ein solcher Dieb, wie ein Mörder des physischen Lebens בסי"ף, den gerichtlichen Tod בחנק verschuldet (siehe zu 2. B. M. 21, 16).

V. 8. השמר וגו'. Die offenen Attentate des einen wider den andern, wie das Attentat auf die persönliche Freiheit und Menschenwürde im vorigen Verse, stehen unter Obhut der menschlichen Gerichte. Vergesset aber nicht und haltet durch sorgfältige Beachtung der betreffenden Vorschriften das Bewußtsein wach, daß der ganze soziale Verkehr des Menschen mit Menschen im Gottesvolke, daß selbst das Wort und die Gesinnung unter richtender Obhut eines Höhern stehen, dessen „Finger" den an seinem Hause, an seinem Gewande, an seinem Leibe mahnend und warnend zu kennzeichnen weiß, der in seinem Verkehr mit den Brüdern die Brüderlichkeit vergißt (siehe 3. B. M. S. 273—282).

Wir haben die ganze Negaimgesetzgebung als eine großartige Institution der mahnenden und warnenden Erziehung eines jeden einzelnen zur sozialen Gesetzlichkeit in Gesinnungen, Worten und Handlungen erkannt, und begreifen, wie hier, an der Schwelle des Landes, auf dessen Boden sich nun ein von Gott getragenes, von Gott überwachtes und von Gott geleitetes Volksleben entfalten soll, mitten in zum größten Teil wiederholten Erinnerungen an soziale Pflichtgrundsätze, auch ganz besonders die gewissenhafte Beachtung und Ausführung der Negaimgesetze ans Herz gelegt wird.

השמר ist, wie überall (siehe Kap. 4, 9), der Ausdruck eines Verbotes, es ist die Warnung, sich vor Übertretung zu hüten, hier vor Nichtbeachtung, Vernachlässigung oder

9. זָכוֹר אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמִרְיָם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם: ס

9. Gedenke, was Gott, dein Gott, Mirjam gethan, auf dem Wege, indem ihr aus Egypten zoget!

10. כִּי־תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה לֹא־תָבֹא אֶל־בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ:

10. Wenn du an deinen Nächsten eine Schuldforderung geltend zu machen hast, sollst du nicht in sein Haus kommen, sein Pfand zu pfänden.

---

gar Vereitelung der Negaimvorschriften, letzteres z. B. durch mechanische Entfernung eines an Haus, Kleid oder Leib hervorgetretenen נגע צרעת, womit gesetzlich die טומאה- und Absonderungspflicht beseitigt (siehe zu 3. B. M. 13, 46), damit aber auch die Ausführung der Institution vereitelt wäre. הקוצץ את בהרתו אוהרתיה מהכא השמר בנגע צרעת וגו' (Mackoth 22 a).

ולעשות ist die gebietende Verpflichtung zur Ausführung der Vorschrift, צרעת עשה ולא תעשה הוא (Sabbat 132 b).

ככל אשר יורו וגו'. Bei der Ausführung der Negaiminstitution ist die Intervention eines כהן unumgänglich. Nicht die Untersuchung und Beurteilung eines נגע, wohl aber der Ausspruch des Ergebnisses טמא oder טהור muß durch einen כהן geschehen (3. B. M. 13, 2). Und bedeutsam werden hier wiederum die כהנים nach dem Charakter ihres Stammes לוים genannt, der sie an furchtlose Vertretung der Gesetze gegen jedermann im Volke mahnt (siehe zu Kap. 17, 9). Hat doch ihr Ausspruch: טמא den vom נגע Betroffenen als des Gesetzesheiligtums und seines Volkskreises unwürdig zu bezeichnen! (siehe 3. B. M. S. 276).

זכור וגו'. Die Mahnung, sich immer den Vorgang (4. B. M. Kap. 12) gegenwärtig zu halten, wo Mirjam, die Prophetin, wegen eines mit ihrem Bruder Aharon unter vier Augen über ihren beiderseitigen Bruder Moses gewechselten Wortes, das von dem Charakter der Bösrede und der Überhebung nicht frei war, von dem Gottesfinger öffentlich mit einem נגע gekennzeichnet und infolge dessen sieben Tage aus der Volksgemeinsamkeit ausgeschlossen wurde, — diese Mahnung spricht für alle Zeiten laut aus die rein sittliche Bedeutung der Negaiminstitution als mahnendes Besserungsmittel von sozialen Untugenden und Verirrungen, erinnert zugleich an die Schwere der Verantwortlichkeit für ein jedes an לשון הרע grenzende Wort, das selbst einer Mirjam nicht nachgesehen wurde, die, nach der Auffassung, es nicht einmal in böser Absicht gesprochen hatte, und endlich an die Wichtigkeit der Ausführung der Negaimvorschriften, um deren willen das ganze Volk auf seiner Wanderung zur verheißenen Heimat — בדרך בצאתכם ממצרים — sich sieben Tage unterbrechen mußte. —

V. 10. כי תשה וגו'. Während Verse 8 u. 9 an die Negaiminstitution erinnern, durch welche das ganze soziale Volksleben als unter spezieller prüfender und mahnender Gotteswaltung stehend zum Ausspruch kommt, folgen Verse 10—13, 14 u. 15, 17 u. 18, 19—22 Wiederholungen von Pflichten gegen Minderbegüterte und Abhängige, auf deren Erfüllung Gottes Auge ganz besonders gerichtet ist, von deren Erfüllung der zu erhoffende Gottessegen im Lande ganz besonders bedingt ist, und die daher bei dem Eintritt ins Land und der damit erst ganz eigentlich sich einleitenden, auf Besitz sich gründenden Klassenunterscheidung der Volksgesamtheit einer ganz besonderen Anempfehlung bedurften.

כי תשה. Wir haben bereits zu 2. B. M. 22, 24 und 5. B. M. 15, 2 bemerkt, daß der Begriff נשה nicht mit der Kontrahierung der Schuld, sondern mit dem Fällig-

11. בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בּוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת־הָעֲבוֹט הַחוּצָה׃

11. Draußen sollst du stehen, und der Mann, an den du eine Forderung hast, soll dir das Pfand hinausbringen.

12. וְאִם־אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ׃

12. Und ist er ein armer Mann, so sollst du nicht mit seinem Pfande dich niederlegen.

---

werden derselben eintritt. משאה ist eine bereits fällig gewordene Schuld, deren Zurückerstattung juridisch schon gefordert werden kann. Hier spricht es daher nicht von משכון בשעת ההלואה, von einem im Momente des Darlehens dem Gläubiger zu gebenden Unterpfand, sondern שלא בשעת ההלואה, von einem Pfande nach bereits verfallener Schuld, und zwar, wie aus Verse 12 u. 13 erhellt, nicht von einer Pfändung בתורת פרעון, um sich von dem Gepfändeten bezahlt zu machen, sondern die Forderung gegen etwaigen Verfall im שביעית (siehe Kap. 15, 1 u. 2) sicher zu stellen, und damit es nach dem Tode des Schuldners als Eigentum des Gläubigers zu seiner Befriedigung diene. שלא תהא שביעית משמטתו ולא יעשה מטלטלין אצל בניו (B. M. 115 a).

Das hier folgende Gesetz betrifft nur Darlehnsschuldforderungen, und zwar nicht nur reine Darlehnsschulden משאה, sondern auch משאת מאומה, andere Forderungen, sobald sie durch Stundung in Darlehnsforderungen umgewandelt sind, זקפן עליו במלוה (B. M. 115 a; — siehe zu Kap. 15, 2), nicht aber שכר פונדק, שכר חמר, שכר כתף, שכר דיוקנאות fällig gewordenen Trägerlohn, Fuhrlohn, Miete, Handwerks- und Kunstarbeitlohn (Malerlohn) u. s. w., so lange deren Stundung noch nicht bewilligt worden (daselbst).

לא תבא וגו׳. Die Halacha lehrt, daß eine solche Pfändung zur Sicherstellung einer verfallenen Darlehnsschuld durch den Gläubiger selbst überall nicht vollzogen werden darf, er dazu vielmehr die Vermittelung des Gerichts in Anspruch nehmen muß (dürfte doch, wie wir glauben, ein solches persönliches Auftreten des Gläubigers, einem augenblicklich zahlungsunfähigen Schuldner gegenüber, schon durch das Verbot לא תהיה לו כנושה [2. B. M. 22, 24] versagt sein. Nach תוספ׳ [daselbst] wäre jedoch die völlige Ausschließung des Gläubigers von persönlicher Pfändung nur דרבנן); allein auch der Gerichtsbote, שליח ב״ד, darf nicht das Haus des Schuldners betreten, um ein Pfand zu nehmen, בחוץ תעמד, vielmehr לא תבא אל ביתו לעבט עבטו (daselbst 113 a) לא תבא אל ביתו u. s. w. heißt somit: der Gläubiger in gerichtlicher Vertretung.

עבט: siehe Kap. 15, 5.

VV. 11 u. 12. ואם איש עני וגו׳. Hier spricht es von einem Nachtgewand, dessen Bedürfnis mit Sonnenuntergang eintritt, daher השב וגו׳ כבא השמש, während 2. B. M. 22, 25 vom Taggewand handelt, das dem Schuldner immer ער בא השמש zum Gebrauch zurückzugeben ist (siehe daselbst; — B. M. 114 b).

ולך תהיה צדקה, צדקה (siehe 1. B. M. 15, 5). Indem hier das zum Gebrauch Zurückgeben des Pfandes und das Schlafen des Schuldners in dem gepfändeten Gewande צדקה genannt wird, ist es klar, daß juridisch genommen, das Pfand nicht mehr oder doch nicht ganz mehr Eigentum des Schuldners sei, daß es vielmehr im juridischen Sinne bereits gewissermaßen zum Eigentum des Gläubigers gehöre und dieser in der Zurückgabe eine Wohlthat mit einem Gegenstand seines Eigentums übe.

Daher der Satz des ר׳ יצחק (Schebuoth 44 a u. f.): מניין לבעל חוב שקונה משכון שנא׳ ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מניין לו מכאן לבעל חוב

13. הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת־הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: ס

13. Immer mußt du ihm das Pfand mit Sonnenuntergang zurückgeben, daß er in seinem Gewande ruhe und dich segne. Dir aber wird dies als Pflichtgerechtigkeit dastehen vor Gott, deinem Gotte.

שביעי. 14. לֹא־תַעֲשֹׁק שָׂכִיר עָנִי וְאֶבְיוֹן מֵאַחֶיךָ אוֹ מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ בִּשְׁעָרֶיךָ:

14. Vorenthalte nichts einem Tagelöhner, der arm und dürftig ist, von deinen Brüdern oder von dem Fremden, der in deinem Lande wohnt, in deinen Thoren.

15. בְּיוֹמוֹ תִּתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא־תָבוֹא עָלָיו הַשֶּׁמֶשׁ כִּי עָנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נֹשֵׂא אֶת־נַפְשׁוֹ וְלֹא־יִקְרָא עָלֶיךָ אֶל־יְהוָה וְהָיָה בְךָ חֵטְא: ס

15. An seinem Tage gieb ihm seinen Lohn und lasse die Sonne nicht darüber untergehen; denn er ist arm und ihm zu trägt er seine Seele. Möge er nicht über dich zu Gott schreien, und an dir würde Sünde sein.

שקונה משכון. Über die Tragweite dieses Satzes des ר' יצחק, in wie weit nämlich das Recht des Gläubigers an dem zur Sicherstellung seiner Forderung genommenen Pfand, die damit ja jedenfalls, wie oben bemerkt, gegen שביעית und des Schuldners Ableben gesichert ist, einen Eigentumsbegriff konstituiert, in wie weit namentlich auch seine Verantwortung für Verlust des Pfandes reicht, ob er nur wie שומר שכר חייב בגניבה, oder wie שואל auch חייב באונסין ist (siehe 2. B. M. 22, 11 u. 13), ob endlich der Satz des ר' יצחק nur bei משכון שלא בשעת הלואתו, wovon ja unser Text, aus welchem er gefolgert wird, zunächst spricht, oder auch auf משכון בשעת הלואתו Anwendung findet, darüber gehen die Ansichten der ältesten Autoritäten auseinander (siehe insbesondere פני יהושע zu Gittin 37 a und Kidduschin 8 a).

Wir haben schon bemerkt, daß diese Gesetzesbestimmungen nicht vom Unterpfandnehmen im Momente des Darlehens und auch nicht von einer Pfändung zur Bezahlung der Schuld, sondern von einem Pfandnehmen zur Sicherstellung einer fällig gewordenen Darlehnsschuld handeln. Sie regeln somit das Benehmen des Gläubigers gerade für die Zeit, in welcher der Schuldner sich seiner Verpflichtung und Abhängigkeit aufs tiefste dauernd bewußt bleibt.

Welche Rücksicht bei Pfändung zur Zahlung vorzuwalten hat, מסרין לבעל חוב, haben wir bereits zu 3. B. M. 27, 8 bemerkt.

VV. 13 u. 14. לא תעשק וגו'. Auch diese Verpflichtungen zu gewissenhafter Pünktlichkeit im Lohnzahlen sind bereits 3. B. M. 19, 13 im Kapitel der Lebensheiligung ausgesprochen und haben wir sie dort ausführlich erläutert. Ihre Wiederholung hier in dem Kompendium für die Niederlassung im Lande ist von den eindringlichsten Warnungen vor Versündigung in dieser Beziehung, vor allem gegen Unbemittelte und Arme, begleitet. Beginnt doch mit der Niederlassung erst recht deren praktische Bedeutung, und lehrt ja die Erfahrung der Zeiten, wie sehr gerade die Unpünktlichkeit der Begüterten in Erfüllung ihrer Verpflichtungen dem Arbeiter und Handwerker gegenüber deren Aufblühen tief untergräbt.

16. לֹא־יוּמְתוּ אָבוֹת עַל־בָּנִים וּבָנִים לֹא־יוּמְתוּ עַל־אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ׃ ס

16. Es sollen nicht Väter hingerichtet werden in Veranlassung von Söhnen, und Söhne nicht hingerichtet werden in Veranlassung von Vätern. Jeder werde durch eigene Versündigung hingerichtet.

לא תעשק (siehe 3. B. M. daselbst). — עני ואביון. Im 3. B. M. heißt es allgemein לא תעשק את רעך und verpflichtet gegen Reiche wie gegen Arme zu pünktlicher Zahlung. Wenn hier עני ואביון besonders hervorgehoben wird, so ist damit nach dem ספרי gesagt: ממהר אני ליפרע על ידי עני ואביון יותר מכל אדם, daß die Unpünktlichkeit gegen unbemittelte und arme Taglöhner und Arbeiter eine noch schwerere Verantwortung vor Gott trägt. — בשעריך, wenn er auch nur als גר תושב das Wohnrecht bei dir erlangt hat. Die vorangehende Beifügung אשר בארצך erweitert nach B. M. 111 b die Pflicht pünktlicher Lohnzahlung auf כל שבארצך, auf alles, was im Lande, wenn auch nicht persönlich, sondern z. B. בהמה וכלים, mit Tieren und Sachen geleistet wird (siehe 3. B. M. daselbst).

נשא נפש אל — ואליו הוא נשא וגו׳ heißt: sich nach etwas sehnen, so: das Land, אשר המה מנשאים את נפשם לשוב לשבת שם משא נפשם der Gegenstand ihrer Sehnsucht (Jirmija 44, 14). (Ezech. 24, 25). So hier: nach dem Lohne sehnt er sich nach vollendeter Arbeit, oder auch der Lohn ist das, was er sich mit der Arbeit und bei der Arbeit ersehnt. Oder nach dem ספרי: אליו הוא נושא את נפשו, in Hinblick auf ihn, den Lohn, setzt er sein Leben ein, verrichtet er selbst sein Leben gefährdende Arbeit מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו, daher auch, da ihm der Lohn Äquivalent für sein Leben ist, כל הכובש שכר שכיר כאלו נוטל נפשו ממנו, wer Lohn des Arbeiters vorenthält, nimmt ihm gleichsam das Leben (B. M. 112 a). והיה בך חטא, nicht erst, wenn er zu Gott über dich aufschreit, והיה בך חטא מ״מ, Sünde lastet jedenfalls auf dir, jedoch ממהר אני ליפרע ע״י קורא יותר ממי שאינו קורא (ספרי), meine Strafe trifft rascher den, über den geschrieen wird.

V. 16. לא יומתו וגו׳. Nach der Halacha (Sanhedrin 27 b) ist hiermit der doppelte Grundsatz ausgesprochen, daß weder das Verbrechen noch das Zeugnis naher Verwandter, wie אבות und בנים einander zum Nachteil gereichen solle, nicht nur לא יומתו אבות בעון בנים u. s. w. Wenn nun mit diesen Sätzen nur Normen für die Rechtspflege gegeben sein sollten, so wäre die Stellung dieses Verses eine eigentümliche. Offenbar setzt V. 17 mit seinem לא תחבל וגו׳ die Tendenz der vorangehenden Bestimmungen hinsichtlich einer rücksichtsvollen Behandlung sozial gedrückter Menschenbrüder fort, und muß das לא תטה משפט גר u. s. w. wohl auch eine Auffassung in dieser Richtung zulassen, da das sich auf beides beziehende Motiv (V. 18) וזכרת וגו׳ wie Kap. 15, 15. 16, 12 und ja auch hier (V. 22) das ganz gleich lautende Motiv die Erntepflichten gegen גר יתום ואלמנה ans Herz reden soll.

In der That erläutert auch חידושי ר״ן zu Sanhedrin (daselbst), daß durch den Wortlaut unseres Textes nicht der gerichtlichen Ungeheuerlichkeit vorgebeugt werden soll, die Söhne nicht für das Verbrechen der Väter und die Väter nicht für das Verbrechen der Söhne mit gerichtlicher Strafe zu treffen, ein Verfahren, dessen bloße Möglichkeit ja bei keiner Rechtsbehörde vorausgesetzt werden könne. Vielmehr soll auch politisch und sozial keiner selbst für todeswürdige Verbrechen nächster Angehöriger zu büßen haben, עיקר קרא לא אתי לפוטרו מן העונש דהא פשיטא הוא אלא שהוא אוהרה על הדבר שלא יעלה על לב המושל לשפוך חמתו על הבנים בעון האב או על האב בעון

בנים, weshalb es auch (Chron. II. 25, 4) mit Hinweis auf unsere Stelle von Amazia, hinsichtlich der Mörder seines Vaters, heißt: ואת בניהם לא המית. Daß nicht, wie er weiter erläutert, etwa ein menschlicher Machthaber sich an die Stelle der Vorsehung zu setzen sich erkühnen wollte, die allerdings — wie (Sanhedrin daselbst) bemerkt wird — von sich ausgesprochen hat, פוקד עון אבות על בנים, daß in ihrer Waltung auch Kinder, כשאוחזין מעשה אבותיהם, wenn sich in ihnen die verbrecherische Tendenz ihrer Väter vererbt, die Schuld ihrer Eltern mit büßen, והיינו בדין שמים שיודעין בדין אחיזה מה היא ואם היא אמת אם לא, die aber auch allein diese Vererbung zu beurteilen weiß, und ob sie in Wahrheit bei den Kindern vorhanden ist oder nicht. אבל בדיני אדם הן אינן בקיאין לידע אם אוחזין מעשה אבותיהם אם לאו, menschlichem Urteil entzieht sich aber diese Beurteilung völlig, ולפיכך מן הסתם מחזקינן להו כאלו אינן אוחזין, Menschen haben daher überall die Nichtvererbung der Verbrechen vorauszusetzen, und haben jeden nur nach der Wardeiung seiner eigenen Thaten zu richten. והיינו דאמרינן בגמרא כשהוא אומר איש בחטאו יומתו בשאין אוחזין, שאחר שפירשו זה לדיני אדם הכי הוא שאין אוחזין שכך הוא בדינן בין שיהא אמת אם לאו. Für das allweite Menschenurteil gilt der Satz איש בחטאו יומתו, daß jeder nur durch eigenes Verbrechen zum Verbrecher wird, und sind auch bis dahin Verbrecherſöhne als אין אוחזין zu beurteilen, mag sich das menschliche Urteil irren oder nicht ע"ש.

In diesem Sinne dürfte sich denn auch das לא יומתו אבות על בנים u. s. w. innig dieser ganzen Gesetzesgruppe über die Behandlung sozial gedrückter Menschen einfügen. Es giebt wohl keinen unglücklicheren, sozial sich gedrückter fühlenden Menschen, als Verbrecherkinder und -Eltern, und deren soziale und politische Unbescholtenheit in selbsteigener Geltung im jüdischen Volksstaat aufrecht zu halten, ist die nächste Tendenz dieses Ausspruchs.

Gleichzeitig aber, da es nicht heißt: לא יומתו אבות בחטא בנים וגו', und jene Scheidung ja auch schon durch das positive איש בחטאו יומתו ausgesprochen ist, da es vielmehr ganz allgemein heißt לא יומתו אבות על בנים וגו', daß Väter nicht gerichtet werden sollen על בנים in Veranlassung von Söhnen und Söhne nicht in Veranlassung von Vätern, und es ja überhaupt rechtlich nur ein Moment giebt, durch welches ein Mensch den gerichtlichen Tod eines anderen herbeiführen kann, und zwar durch Zeugnis: so ist damit nach der bereits oben zitierten Halacha zugleich gesagt, daß Söhne nicht als Zeugen gegen Väter und Väter nicht als Zeugen gegen Söhne auftreten können. Es entwickelt aber die Halacha (daselbst) an unserem Texte, daß der פסול קורבה, die Störung der Zeugnisfähigkeit durch Verwandtschaft sich weiter erstreckt, als zwischen Vater und Sohn, daß Verwandte bis zu einem gewissen Grade nicht nur nicht gegen לחובה, sondern auch nicht לזכות, für einander, und nicht nur in Kriminalsachen, בדיני נפשות, sondern auch in zivilrechtlichen Angelegenheiten, בדיני ממונות, nicht als Zeugen auftreten können, und daß nicht nur Verwandte nicht untereinander, sondern zwei Verwandte auch לעלמא für oder gegen einen dritten nicht zeugen können. Und wie Zeugen, dürfen auch die Richter nicht mit den Parteien und nicht mit einander, und sollen auch nach dem Jeruschalmi (Sanhedrin III, 9) Richter und Zeugen nicht miteinander verwandt sein.

Die Grade dieser Verwandtschaft werden von dem nächsten gemeinschaftlichen Stammvater an gezählt. So ist Vater und Sohn, Bruder und Bruder eine Verwandtschaft ersten Grades, ראשון בראשון; Brüderſöhne unter einander zweiten Grades, שני בשני, Neffe und Onkel und Enkel und Großvater שני בראשון, Urenkel und Urgroßvater und ebenso Großneffe und Großonkel שלישי בראשון u. s. w. ראשון בראשון, שני בראשון sind entschieden, פסול שלישי בראשון ist kontrovers, weitergehende Grade sind entschieden כשרים. Hinsichtlich der Verwandtschaft durch Verschwägerung gilt in der Regel der Satz, daß אשה כבעלה und בעל כאשתו, daß, wer einer Frau

gegenüber wegen Verwandtschaft nicht Zeuge sein kann, ebenso nicht ihrem Manne gegenüber, und wer einem Manne gegenüber nicht zum Zeugen tauglich ist, dessen Frau gegenüber kein Zeugnis ablegen kann, und selbst תרי בעל כאשתו, zum Beispiel die Männer zweier Schwestern sind unter einander nicht zum Zeugnis fähig. Die Anwendung dieses Satzes unterliegt jedoch noch näheren Bestimmungen.

Vergegenwärtigen wir uns diese Rechtsnorm, welche die Verwandtschaft bis zu einem gewissen Grade in Beziehung der Zeugen zu einander, zu den Parteien, wahrscheinlich selbst zu dem Richterkollegium, und so auch Glieder des Richterkollegiums zu einander, zu den Parteien, und wahrscheinlich auch zu den Zeugen als Hindernis für die Funktion von Zeugen und Richtern statuiert, und suchen das Rechtsmotiv zu einer solchen Bestimmung, so ist schon (B. B. 159 a) ausgesprochen, daß das Motiv nicht etwa in geringerer Glaubwürdigkeit von Verwandten zu suchen sei, לאו משום דמשקר; würde doch selbst ein Moses und Aharon für oder gegen einen Verwandten nicht zeugen können, und gewiß nicht, weil ihre Glaubwürdigkeit in Zweifel stehen dürfte, sondern weil der positive Wille des Gesetzgebers Verwandte von der Zeugenfunktion ausschließt, לאו משום דמשקר דאי לא תימא הכי משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא אלא גזירת המלך הוא שלא יעידו להם. Vielmehr dürfte das Motiv in dem eigentlichen Wesen der jüdischen Richter- und Zeugeninstitution gegründet sein. Es ist das von Gott der Nation zur Handhabung übergebene Gesetz, namens dessen Richter und Zeugen als Repräsentanten und Delegierte der Nation fungieren. In dieser Repräsentation und Delegation liegt ihre einzige Kraft und Bedeutung. Und zwar in ganz eminentem Sinne auch die der Zeugen. Haben doch in kriminalrechtlichen Fällen die Zeugen im Namen des Gesetzes mit Hinweis auf den betreffenden Strafparagraphen dem Thäter im Momente der That entgegen, ebenso nach geschehener That vor Gericht mit einem fertigen Urteil als Staatsgesetzanwaltschaft anklagend hinzutreten, wie dies in der trefflichen Abhandlung des Rechtsanwalts Dr. Naftali Hirsch (Jeschurun, Jahrgang XII) dargelegt ist. Zeugen bilden daher einen integrierenden Teil des jüdischen Gerichtswesens, und wird daher im Jeruschalmi (daselbst) das von der Halacha zunächst für Zeugen ausgesprochene Verwandtschaftshindernis ohne weiteres auch auf Richter übertragen. ומניין שלא יהו הדיינין קרובין זה לזה אמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג על פי דיינין. Die gemeinsame Verpflichtung eines jeden jüdischen Mannes auf das Gesetz und für das Gesetz bildet das Band, das zwei oder mehrere jüdische Männer zu einer Zeugengruppe, das drei oder dreiundzwanzig, oder einundsiebzig jüdische Männer zu einem Richterkollegium vereint, und zugleich die Basis, auf welcher Zeugen den Parteien und den Richtern, auf welcher Richter den Parteien und Zeugen gegenüber stehen. Jenes Band und diese Basis — so glauben wir — soll in der ganzen Rechtshandlung durch jeden fremden Schein ungetrübt, in voller Deutlichkeit hervorleuchten. Nur als Nationalgenossen, als Söhne der gemeinsamen Gesetzesverpflichtung, mit einem Worte: nur als jüdische Männer sollen Zeugen zusammen und den Parteien und den Richtern, sollen Richter zusammen und den Parteien und Zeugen gegenüber erscheinen und handeln; besteht in einer dieser Beziehung eine Verwandtschaft, so würde hinter dieses engere Band das weitere, allgemeinere zurücktreten, und nicht auf Grund der nationalen Gemeinsamkeit, als Verwandte würden Zeugen und Richter handelnd erscheinen, und die eigentliche Basis der Verpflichtung und Befugnis ihres Handelns wäre verdunkelt.

Das dürfte auch der Gedanke sein, der sich in einer Deduktion des Verwandtschaftshindernisses im Jeruschalmi Sanhedrin (daselbst) auszusprechen scheint. Es wird dort nämlich das durch Halacha feststehende Verwandtschaftshindernis für Zeugen und Richter zuerst wie im Babli in unserem Text niedergelegt gefunden und nachgewiesen.

17. לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם וְלֹא תַחֲבֹל בֶּגֶד אַלְמָנָה׃

17. Auch eines verwaisten Fremden Recht sollst du nicht beugen, und sollst nicht pfänden das Gewand einer Witwe.

Darauf heißt es: עד כדון כר' עקיבא, diese Deduktion aus לא ימותו אבות וגו' ist die Lehre R. Akibas. R. Ismael lehrt aber eine andere Ableitung: כר' ישמעאל מניין תני רבי ישמעאל ושפטו העדה והצילו העדה שלא החא העדה לא קרובי מכה ולא קרובי מוכה אמר ר' יוסי אם אתה אומר כן נמצאת אומר בית דין גואלי הדם מכאן וכו'. 4. B. M. 35, 24 u. 25 soll das Gericht sowohl verurteilend (ושפטו), als freisprechend (והצילו), als עדה, als nationale Gesamtheitsrepräsentanz zwischen einen des Mordes Beschuldigten und den ihn verfolgenden Verwandten des Getöteten eintreten. Der Begriff, daß die Nation als solche, als עדה, zwischen die Parteien eintreten soll, schließt somit schon deren Verwandtschaft mit einer derselben aus, und veranschaulicht R. Jossi dies noch durch die Erwägung, daß z. B. ein mit dem Getöteten verwandter Richter selbst als גואל הדם und nicht als Richter erscheinen würde. Die Anwendung dieses Grundsatzes auch auf Zeugen, und auch auf die allseitigen Beziehungen der Zeugen und Richter wird dann dort noch weiter entwickelt (vergl. ferner die bereits zitierte Abhandlung des Dr. Hirsch im Jeschurun).

V. 17. לא תטה וגו'. Wir haben schon zu Vers 16 bemerkt, wie die Stellung dieses Ausspruchs, dessen Zusammenhang mit dem unmittelbar folgenden לא תחבל, ganz besonders aber das Schlußmotiv וזכרת וגו' על כן וגו', das sich offenbar ja auch auf לא תטה משפט גר וגו' bezieht, verglichen mit Vers 23 und anderen ähnlichen Stellen, sehr dafür sprechen, die Tendenz des לא תטה משפט וגו' nicht auf die gerichtliche Sphäre der eigentlichen Rechtssprechungen allein zu beschränken. Analogien für ähnliche Auffassungen bieten לא תשא שמע שוא (2. B. M. 23, 1), בצדק תשפט עמיתך (3. B. M. 19, 15). Auch hier dürften unter משפט גר יתום, außer dem allgemeinen gerichtlich zu wahrenden Recht, die in der jüdischen Volksgesellschaft dem Fremdling und der Waise besonders eingeräumten Gerechtsame, wie deren ja gleich Verse 19—22 folgen, zu verstehen sein (vergl. משפט הכהנים Kap. 18, 3). Wollte man das לא תטה משפט nur von der Rechtsbeugung im gerichtlichen Prozeß verstehen, so würde ja der Inhalt des Verses 17 sich also aussprechen: thue einem verwaisten Fremdling kein schreiendes Unrecht und sei rücksichtsvoll milde gegen die Witwe! Schwerlich ließe sich auch von dem Verbot gerichtlicher Rechtsbeugung sagen, einem Verbot, das uns ja nicht erst als Juden träfe: וזכרת כי עבד וגו' על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה! Wohl aber wird die Pflicht zu rücksichtsvoller Milde gegen sozialgedrückte Menschen der jüdischen Volksgesellschaft überall mit erinnerndem Hinweis auf unser Sklavengeschick in Egypten ans Herz geredet. Und so dürfte auch hier — außer der besonderen Verwarnung vor Rechtskränkung eines verwaisten Fremdlings — noch ganz besonders die Mahnung ausgesprochen sein, nichts an den dem גר יתום vom jüdischen Gesetze zugesprochenen Vergünstigungen und Leistungen zu kürzen (siehe Kap. 27, 19).

ולא תחבל בגד אלמנה. Auch unter den Versen 10—13 für משכון שלא בשעת הלואה gegebenen Beschränkungen darf eine Witwe nicht gepfändet werden, und zwar ist nach סמ"ע und ט"ז zu Ch. M. 96, 14 אלמנה nur exemplikatorisch, und erstreckt sich das Verbot auf jedes alleinstehende Frauenzimmer, selbst wenn es noch unter väterlichem Schutz befindet. ש"ך (daselbst) bezieht jedoch das Gesetz nur auf אלמנה.

B. M. 115a lehrt die Mischna, die auch als Halacha rezipierte Bestimmung, daß, dem Wortlaut unseres Textes gemäß, kein Unterschied zwischen einer reichen oder armen Witwe bestehe und beide nicht gepfändet werden dürfen, אלמנה בין שהיא ענייה

18. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה׃ ס

18. Du ſollſt eingedenk bleiben, daß du Sklave warſt in Mizrajim, als Gott, dein Gott, dich von dort erlöſte; darum verpflichte ich dich, dieſes zu thun.

ר' שמעון .בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה שנא' לא תחבול בגד אלמנה jedoch lehrt in der ברייתא, das Geſetz habe nur eine arme Witwe im Auge, welcher das Pfand täglich zum Gebrauch zurückzugeben iſt (V. 13), und welche durch dieſen Verkehr mit dem Gläubiger leicht in übeln Ruf kommen könnte, ר' שמעון אומר עשירה ממשכנין אותה ענייה אין ממשכנין אותה שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.

Dieſe Differenz zwiſchen den חכמים und ר' שמעון hinſichtlich der Ausdehnung des Verbots לא תחבול בגד אלמנה iſt ein klaſſiſches Beiſpiel von der grundſätzlichen Meinungsverſchiedenheit der ר' שמעון und חכמים ob, דרשינן טעמא דקרא oder nicht דרשינן טעמא דקרא, ob für die Interpretation des Geſetzes deſſen Motive aufzuſuchen ſeien. ר' שמעון legt dem Geſetze das Motiv zu Grunde: שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה, und von dieſem Motive aus beſchränkt er das ganz allgemein lautende Geſetz nur auf arme Witwen. Er iſt דריש טעמא דקרא. Die חכמים gehen aber auf eine ſolche Motivierung nicht ein, ſie ſind nicht דריש טעמא דקרא, und halten daher dem allgemein lautenden Geſetzeswort gemäß die allgemeine Geltung des Geſetzes aufrecht. Irriger Weiſe iſt von manchen dieſe Differenz dahin verſtanden worden, als ob nun nach der Lehre der חכמים, daß לא דרשינן טעמא דקרא, ein Forſchen nach den Motiven des Geſetzes überhaupt unſtatthaft ſei. Allein — abgeſehen davon, daß nach רמב"ם zu כ"מ Iſſure Biah 12, 1 die Halacha wie ר' שמעון wäre, wogegen ſiehe כ"מ zu רמב"ם Hilch. Malweh 3, 1 — ſo erläutert ſchon תוספות zu Gittin 49 b ד"ה ר' שמעון und ausführlicher noch zu Sota 14 a ד"ה כדי ליגעה, daß die Differenz, ob דרשינן טעמא דקרא in keiner Weiſe auf das Erforſchen der Motive des Geſetzes im allgemeinen ſich beziehe, — wofür ja auch im Talmud und Midraſch Beiſpiele in Fülle zur Hand ſind, — ſondern nur die Frage berühre, ob da, wo ein Geſetz ohne Andeutung eines Motivs ganz allgemein lautet, man durch Unterlegung eines Motivs deſſen Sinn in beſchränktem Umfange aufzufaſſen berechtigt wäre, und wird das allerdings von den חכמים verneint. ור"ש הוא דדריש טעמא דקרא וז"ל התוספות גטין מט ב'. לא פליגי אלא היכא דאיכא נפקותא כגון גבי חובל בגד אלמנה וגבי לא ירבה לו נשים וה"נ משום האי טעמא שיימינן בדמזיק (כלומר משום דדריש ר' שמעון טעמא דמיטב שדהו כדי למנוע המזיקין מלהזיק). וכן סוטה י"ד א' ד"ה כדי ליגעה .ולא שייך למימר דדריש טעמא דקרא אלא היכא דנפקא לן מיניה מידי דמרבי מיניה (פי' רש"ל בחכמת שלמה וז"ל לאו דוקא אלא כלומר שמרבה לנו הטעם שום חידוש שוולתו לא היינו יודעים ואפי' הוא למיעוט כרמסיק ודו"ק) וקרא סתמא כתיב וכולל הכל ואנו דורשין טעמו ואומרים זהו הטעם של פסוק הואיל וטעמו בשביל כך איכא דוקא כגון לא תחבול בגד אלמנה משמע בין ענייה ועשירה וקאמר ר"ש טעמא דקרא שאם אתה ממשכן אותה אתה משיא לה שם רע בשכנותיה מתוך שאתה משיב לה העבוט ונאמר ענייה דוקא .אין ממשכנין אותה עכ"ל Alſo nur, wo durch ein im Geſetze nicht angedeutetes, ſondern demſelben nur untergelegtes Motiv der Inhalt des Geſetzes beſchränkend oder erweiternd, oder überhaupt ſachlich modifiziert werden ſoll, da gilt nach den חכמים die Norm: לא דרשינן טעמא דקרא. Forſchungen nach den Geſetzesmotiven aber, wie die von unſerem Kommentare angeſtrebten Verſuche, durch welche in keiner Weiſe der ſachliche Inhalt der Geſetze alteriert werden ſoll, die vielmehr im Gegenteil den gegebenen ſachlichen Inhalt der Geſetze in möglichſter Vollſtändigkeit zu Grunde

legen und nur den den gegebenen Bestimmungen eines Gesetzes zu Grunde liegenden einheitlichen Gedanken zu ermitteln streben, solche Forschungen werden durch אין דורשין טעמא דקרא in keiner Weise berührt, sie bildeten vielmehr von je einen Teil der Geistesarbeit der Weisen im Talmud und Midrasch. Wir verzeichnen einige Beispiele aus den verschiedenen Büchern der Gesetzgebung.

Aus dem 2. B. M. Mechiltha: בא מפני מה הקדים הכתוב לקיחתו של פסח מרור זה על שום מה. Pesachim 115 a: קורם לשחיטתו ד' ימים. Kiduschin 30 b: השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום וגו' וכן בדין וגו'. Midrasch (Jalkut Mischpatim): יתרו וכי מה ראה ברזל ליפסל יותר מכל מתכות וכו' und so auch Mechilta: ורצע אדניו וגו' מה נשתנה אזן מכל איברים המזבח נברא להאריך וכו'. Kiduschin 22 b: שבנוף וכו' מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית אמר ה'ב'ה וכו'. Baba Kama 2 a: לא הרי שור וכו' ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים וכו' ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק וכו'. Joma 85 b: מ"ט דמחחרת וכן בהרבה למודי ק"ו דרשינן טעמא דקרא. Mechilta Mischpatim: חמשה בקר וגו' בא וראה כמה חביבה מלאכה וכו' חס המקום על כבודן של בריות וכו'. Baba Kama 79 b: מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן. Kethuboth 18 a: מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע.

Aus dem 3. B. M. Sebachim 53 b: וקרן מזרחית דרומית לא היה לו יסוד מ"ט נאמר בעולה בהמה אשה ריח ניחוח וגו' לומר לך אחד המרבה וכו'. Menachoth 110 a: והסיר את מוראתו העוף הזה פורח וטס בכל העולם ואוכל מכל צד ויקרא: וגו'. Rabboth: ואוכל מן הגזילות ומן החמסים אמר הב"ה הואיל והופק הזה מלא גזילות וכו'. Daselbst: ונפש כי תקריב מנחה ומה נשתנה מנחה שנאמר בה נפש אמר הב'ה מי דרכו להביא וכו'. Tana de be Elia: ואם מנחה על המחבת וכו' כיצד יש בו באדם דברי הורה יהא זהיר וכו' אמר לו הב"ה בני למה לא בללת מעשיך בשמן ואין שמן אלא תורה ומעשים טובים. Sebachim 41 b: וכו' מפני מה נאמרה פרוכת הקדש בפר כהן משיח ולא נאמר בפר כאשר יורם משור זבח שלמים מה: ויקרא Sifra: העלם דבר של צבור משל למלך וכו' ומעלה מעל בד' מה ת"ל לפי וכו' שלמים מביאין שלום לעולם אף זה מביא שלום לעולם. Jeruschalmi Sota VIII, 9: אבל המפקיד אצל חבירו אינו רוצה שהדע או נשמה אלא שלישי שביניהם. במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת שלא לפרסם את החטאים. Sifra: ויאמר אל אהרן קח לך עגל מלמד שאמר לו משה לאהרן אהרן אחי אע"פ שמיני שנתרצה המקום לכפר על עונתיך וכו' וכו' יבא שעיר ויכפר על מעשה שעיר יבא עגל ויכפר על מעשה עגל. ושור ואיל לשלמים לפי שנידמית עבירה לשני מינים וכו' יבא שור מפני מה אמרה תורה יולדת מביא קרבן וכו'. Nidda 31 b: ויכפר על מעשה שור וכו' ומפני מה זכר לשבעה נקבה לי"ד וכו' ומפני מה אמרה אמרה מילה בשמנה וכו' מפני מה נשתנה מצורע שאמרה תורה. Arachin 16 a: מה אמרה תורה נידה לשבעה וכו' בדד ישב מחוץ למחנה מושבו אמר הב"ה הוא הבדיל בין איש לאשתו ובין איש לרעהו וכו'. Daselbst: מפני מה אמרה תורה על שבעה דברים נגעים באים וכו'. Daselbst: מפני מה מצורע זה מטהר בגבוה שבגבוהים. Jelamdenu: יבא שתי צפורין לטהרו וכו' למה. והובא אל הכהן והובא למה וכו' ובנמוך שבנמוכים בעץ ארז ואזוב וכו'. Peßikta: שוחט אחת ומשלח אחת וכו'. — Sabbat 22 a: בשביל ד' דברים אמרה תורה להניח וצריכא דאי אשמעינן אבין משום דלא כסיף פאה בסוף שדהו וכו'. B. M. 111 b: קדושים: Sifra (וכיוצא רוב פעמים דעביד צריכותא דרשינן טעמא דקרא) למחבעיה וכו' והרגת את האשה ואת הבהמה וגו' בהמה מה חטאה אלא מפני שבאתה הקלה על ידה. In Rabboth: אמור שלא תהא עוברה בשוק ויהו אומרים זו היא הבהמה וכו'. Peßikta: והיה שבעת ימים למה אמור אל הכהנים משל להד"ר וכו' לפיכך וכו'. Rabboth daselbst: שבעת ימים כדי וכו' ד"א וכו' u. s. w.

Aus dem 4. B. M. Tanchuma: נשא והביא קרבנה עליה וגו' ולמה קמח שעורים לפי שנהגה עמו מנהג בהמה וכו' לא יצוק עליה שמן למה וכו' שהשמן אור וקרוי יצהר וזו אהבה האפלה וכו' למה לא יתן עליה לבונה וכו' למה לוקח מים ועפר וכו' (siehe auch Sota 14 a). Nedarim 10 a: מאשר חטא על הנפש וכי באיזה נפש חטא וכו'.

19. כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשָׁכַחְתָּ עֹמֶר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה לְמַעַן יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ: ס

19. Wenn du deine Ernte in deinem Felde ſchneideſt und vergiſſeſt eine Garbe auf dem Felde, ſollſt du nicht wieder zurückkehren, ſie zu nehmen; des Fremdlings, der Waiſe und der Witwe ſoll es ſein, damit Gott, dein Gott, dich in allem Vollbringen deiner Hände ſegne.

Menachoth 43 b: מפני מה נשתנה תכלת מיני צבעונין מפני שהתכלת דומה לים וכו׳. Peßitta חוקה: פרה אדומה מפני מה כל הקרבנות באים זכרים והיא נקבה וכו׳. Roſch haſchana 16 a: מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח וכו׳ ומפני מה וכו׳ שתי לחם בעצרת וגו׳ ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג וכו׳ ואמרו לפני בר״ה מלכיות זכרונות עד מות הכהן הגדול רוצה: Sifra מסעי. ושופרות וכו׳ למה חוקעין בשופר של איל וכו׳ u. ſ. w. מקצר ימיו של אדם וכה״ג מאריך ימיו של אדם אין בדין וכו׳

Aus dem 5. B. M. Sifra ואתחנן: אם נאמר בכל לבבך למה נאמר בכל מאדך דורשי חמורות (מקראות הסתומים רש״י) היו אומרים הזרוע כנגד וכו׳. Chulin 134 b: היד וכו׳ ולחיים כנגד תפילה וכו׳ קיבה כמשמעה וכו׳. Sota 44 a: הירא וגו׳ שהוא מתיירא מן העברות שבידו לפיכך תלה לו התורה וכו׳. Daſelbſt 46 a: מפני מה אמרה תורה הביא עגלה בנחל אמר הב״ה יבא דבר שלא עשה פירות ויערף במקום שאין עושה פירות תואר לא דברה. Kiduſchin 21 b: יפת וישבה בביתך בבית שנשתמש: Sifra כי תצא. תורה אלא כנגד יצ״ה מוטב שיאכלו וכו׳ בן סרר ומורה נידון על שם סופו וכי מפני בו וגו׳ ורואה בנוולו שאכל זה וכו׳ אלא הגיעה תורה לסוף דעתו שסוף מגמר וכו׳ אמרה הורה ימות זכאי ואל ימות חייב וכו׳ u. ſ. w. (Siehe auch תוספו׳ יום טוב Sanhedrin 10, 5).

V. 19. כי תקצר וגו׳. Die מתנות עניים, פאה und לקט und עוללות vom Weinberg ſind bereits im 3. B. M. 19, 9. 10 u. 23, 22 angeordnet, und haben wir die Ernteſpenden an die Armen dort ausführlich erläutert. Daß dieſe Ernteſpende von Acker und Feld in ihrer Heil und Segen bedingenden Bedeutung und als fortdauernde Bekenntnisthat für die Erlöſung aus egyptiſchem Sklavendienſt hier den ins Land und in die Selbſtändigkeit Ziehenden wiederholt ans Herz zu legen waren, ſpricht für ſich ſelbſt. Zugleich kommt hier ergänzend eine dort noch nicht erwähnte Ernteſpende: שכחה, und ebenſo auch פאה für Bäume, zum ſchriftlichen Ausſpruch.

כי תקצר קצירך בשדך, mit Emphaſe iſt hier der Eigentumsgedanke hervorgehoben: deine Ernte, dein Feld: du ſtehſt auf eigenem Boden, die Natur hat hier für dich gearbeitet, du haſt ihn beſtellt, dein iſt der Segen, den du nun mit deiner oder in deinem Dienſte arbeitenden Kraft einzuheimſen im Begriff biſt. Eben dieſem ſtolzen Eigentumsgedanken treten ja — wie wir dort erläutert — dieſe מתנות עניים berichtigend entgegen und mahnen, daß dem Ackerloſen in deinem Zedakapflichtgefühl der Nahrungsacker blühen ſoll. Und wenn die פאה- und עוללות-Pflicht dich mahnt, daß du nicht deinen ganzen Acker und Weinberg, nicht alles, was die Natur unter Gottes Segen auf deinem Boden hervorgebracht, als nur für dich gewachſen betrachten dürfeſt; die לקט- und פרט-Pflicht, daß du deine Erwerbsarbeit nicht hab- und eiferſüchtig bis zum letzten Ausmaß alſo glaubeſt ausnützen zu müſſen, daß, was dir entfallen, du als verloren betrachten dürfteſt, und du daher etwas von deinem Acker und Weinberg für die Armen ſtehen laſſen mußt und was deiner ſchneidenden Sichel und deiner ſammelnden Hand entfallen, den Armen zu verbleiben hat: ſo tritt nun auch noch שכחה hinzu und

20. כִּי תַחְבֹּט זֵיתְךָ לֹא תְפַאֵר אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה:

21. כִּי תִבְצֹר כַּרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה:

22. וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה: ס

20. Wenn du deinen Ölbaum schlägst, sollst du die Krone, die du zurückgelassen, nicht abbrechen; des Fremdlings, der Waise und der Witwe soll es sein.

21. Wenn du deinen Weinberg winzerst, sollst du die unfertigen Trauben, die du zurückgelassen, nicht abnehmen; des Fremdlings, der Waise und der Witwe soll es sein.

22. Bleibe eingedenk, daß du Sklave gewesen bist im Lande Mizrajim; darum verpflichte ich dich, dieses zu thun.

---

lehrt dich, daß auch der deinem Erwerb fürsorgende Gedanke nicht hab- und eifersüchtig nur auf dich gerichtet sein soll, und was deinem für dich sorgenden Erntegedanken bei der Ernte einmal entgangen, ebenfalls den Armen zufällt. Ist doch שכחה für den Erntegedanken vollständig das, was לקט für die Erntearbeit ist. Beide überweisen das dem Erntebemühen einmal Entfallene und Entgangene den Armen. Wir haben übrigens im 3. B. M. (daselbst) bereits darauf hingewiesen, wie diese Ernteſpenden nicht sowohl eine wirkliche Versorgung der Armen, als vielmehr nur eine Mahnung an die Pflicht, ihnen fürzusorgen, bezwecken können, da לקט, שכחה, פרט und auch עוללות nur vom Zufall abhängen und die einzige positive Pflichtspende, פאה, nach dem ursprünglichen Gesetze, מן התורה, selbst mit einem Minimum zu erfüllen ist, אין לה שיעור למטה. Daher ist es auch genau normiert, was unter den Begriff von לקט, שכחה, פרט und עוללות fällt. Es sind eben mahnende Bekenntnisthaten, deren Mahnungen wie immer nur in dieser Präzision deutlich werden. Sie sprechen zusammen den Gedanken an: Was Gott uns auf unsern Äckern und Feldern wachsen läßt, ist in erster Linie für uns, in zweiter Linie für unsere bedürftigen Brüder. Was uns daher bei der Ernte einmal entfallen und entgangen ist, ist in demselben Augenblick nach Gottes Bestimmung den Armen überwiesen.

עומר ולא גדיש, ושכחה עומר בשדה (ספרי) nur eine einfache Garbe, nicht aber ein Garbenhaufen שיש בו סאתים; überhaupt ist nur dasjenige שכחה, dessen man sich in der Regel nur wieder erinnert, wenn man zu ihm hin kommt, nicht aber, was durch seine Größe, seine besondere Beschaffenheit, seine besondere Örtlichkeit ꝛc. sich von selbst wieder ins Gedächtnis ruft, שאתה שוכחו לעולם יצא שאתה זוכרו לאחר זמן (Pea VI. 5, 6 f.; VII, 1, ר"ש daselbst). — לרבות את הקמה, ושכחת וכו' בשדה (ספרי). Ebenso, wie beim Heimtragen des geschnittenen Getreides das Vergessene שכחה wird, so wird auch beim Schneiden das Übergangene שכחה. שלפניו אינו שכחה, לא השוב לקחתה, was man vor sich hat stehen lassen, ist keine שכחה, nur das, was man hinter sich gelassen, זה הכלל כל שהוא בכל השוב שכחה. ושאינו בכל השוב אינה שכחה heißt nur das, was man bereits übergangen hat und zu dem man zurückkehren müßte (Pea VI, 3).

לגר וגו' יהיה (siehe 3. B. 19, 10).

V. 20. כי תחבט וגו', חבט ist das Abschlagen der Früchte mit Stöcken, und heißt es hierzu im ספרי, daß man in alter Zeit die Früchte der Ölbäume nicht ängstlich abpflückte, sondern sich damit begnügte, sie durch Schlagen mit Stöcken zu ernten.

כה 1. כִּי־יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל־הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת־הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הָרָשָׁע:

Kap. 25. V. 1. Wenn eine Streitsache zwischen Männern ist und sie treten zum Gericht hin, daß sie ihnen Recht sprechen, so haben sie den Gerechten gerecht und den Schuldigen schuldig zu sprechen.

הראשונים היו חובטין זיתיהם ונוהגים בו עין יפה. Vielleicht erklärt sich damit das folgende: Chulin 131 a werden nämlich in dem לא תפאר אחריך zwei מהנות begriffen: פאה und שכחה. לא תפאר (Piel wie (דשן: שלא תטול תפארתו ממנו, man darf nicht die Krone, d. i. die an der Spitze wachsenden Früchte abnehmen, somit die פאה-Pflicht für Bäume. אחריך: זו שכחה, nicht das nehmen, was man bereits „hinter sich" hat, was man zurückgelassen, was man übergangen hat. Es ist nun nicht unmöglich, daß wenn man nicht mit Leitern, oder kletternd hinaufsteigt, sondern auf der Erde stehend die Früchte abschlägt, in der Regel die Spitze nicht erreicht wird, sondern einem späteren Abnehmen verbleibt. Diese פאר bleibt somit von selbst zurück. Da man sie aber mit Bewußtsein zurücklässt, so ist sie an sich nicht שכחה, und das Verbot לא תפאר wird zu einem selbständigen פאה-Gebot: man soll die Spitze, die man gewöhnlich zuletzt abnimmt, stehen lassen. Implizite ist aber damit auch die Bestimmung gegeben, daß auch, was du sonst אחריך, am Baume übergangen hast, du nicht nachträglich nehmen darfst und damit שכחה für Bäume ausgesprochen. Der Satz sagt: Bei deinen Ölbäumen darfst du auch die פאר nicht nachträglich abnehmen, obgleich du sie absichtlich hast stehen lassen, geschweige denn andere Früchte, die du unabsichtlich vergessen hast. Ähnlich im folgenden Vers לא תעולל אחריך. Auch עוללות, deren Abpflücken ja schon selbständig verboten ist (3. B. M. daselbst), würde man als die nicht zur Traubenbildung gelangten Einzelbeeren in der Regel zuletzt abgenommen haben. Sie fielen aber nicht unter den Begriff שכחה, weil man sie absichtlich übergangen. Auch dort sind dies daher zwei Verbote עוללות und אחריך: שכחה.

Kap. 25. VV. 1 u 2. כי יהיה ריב. Faßte man diesen Vers 1 als Vordersatz zum Vers 2 in dem Sinne: wenn zwei eine Streitsache vor Gericht haben (V. 1) und (V. 2) der eine der Schlagstrafe verfällt, so u. s. w., so ergäbe sich eine schwer zu lösende Schwierigkeit. Die allermeisten Streitsachen vor Gericht betreffen das Mein und Dein oder Körperverletzungen. In beiden Fällen tritt מלקות, Schlagstrafe, nicht ein. Geld- oder Geldeswertleistung oder Entschädigung in Geld ist der Gegenstand der Klage, wie ja auch bei Körperverletzungen 2. B. M. 21, 18 f. ausgesprochen; für מלקות, Schlagstrafe, ist aber keine Veranlassung. Nur in höchst seltenen Fällen könnte bei solchen Prozessen auf מלקות erkannt werden, z. B. wenn die Verwundung so geringfügig ist, פחות משוה פרוטה, daß auf gerichtlichen Ersatz nicht erkannt werden kann (Kethuboth 32 b), oder allenfalls bei Übertretung des Pfändungsverbotes (Kap. 24 b), wenn dasselbe durch Rückgabe nicht wieder gut gemacht werden kann (B. M. 115 a; — siehe תוספו׳ daselbst und הל׳ מלוה ולוה רמ״ב״ם zu ל״מ II, 2). Es wäre aber kaum denkbar, daß das Gesetz die Lehre über מלקות-Strafe an so seltene Ausnahmsfälle knüpfen sollte.

Sehen wir aber die Stellung, in welcher hier die Bestimmung über die מלקות-Strafe vorkommt, und den engen Zusammenhang, in welchem sie mit dem unmittelbar darauf in einen Absatz ausgesprochenen לא תחסום וגו׳ zusammen gefaßt ist, so dürfte wohl — wie uns scheint — die Tendenz dieser Lehre hier überall nicht sowohl auf die Bestimmung der מלקות-Strafe, als auf deren Begrenzung gerichtet sein, so daß, wie in

2. וְהָיָה אִם־בֶּן הַכֹּת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר׃

2. Es sei aber, wenn der Schuldige schlagstraffällig ist, so hat ihn der Richter niederlegen und vor seinem Angesicht schlagen zu lassen, seiner Verschuldung entsprechend in bestimmter Zahl.

---

den vorangehenden Gesetzen, eine rücksichtsvolle Milde gegen sozial gedrückte Menschen, und in dem unmittelbar folgenden לא תחסום eine rücksichtsvolle Behandlung selbst eines uns dienenden Tieres gefordert wird, so hier gegen einen durch verbrecherische Empörung gegen das Gesetz momentan zum Tier herabgesunkenen und demgemäß zu züchtigenden Menschen eine vom Gericht zu übende schonende Rücksicht geboten wird.

Demgemäß — glauben wir — steht Vers 1 vielmehr in einem sehr zu beachtenden Gegensatz zu Vers 2. Vers 1 spricht, wie ja auch der Wortlaut ergiebt, von דיני ממונות, von Mein- und Deinstreitigkeiten, mit welchen Kläger und Verklagter vor Gericht treten, auf daß das Gericht Recht zwischen ihnen spreche. Da haben sie — wie das ja schon wiederholt zur Pflicht gemacht ist (3. B. M. 19, 15 und 5. B. M. 1, 17) — rücksichtslos Recht zu sprechen, da ist das והצדיקו את הצדיק des einen durch das והרשיעו את הרשע des andern bedingt, da kann man nicht eine Schonung des einen eintreten lassen, ohne dem Rechte des andern zu nahe zu treten, da muß der Richter das Recht in äußerster Schärfe zum Ausspruch bringen.

Allein, wo es sich nicht um den Rechtsanspruch des einen an den andern handelt, wo nur das Verhalten eines Angeklagten gegen das Gesetz in Frage steht, und auf eine Disziplinarstrafe zu erkennen ist, als welche wir die מלקות-Institution bereits zu 3. B. M. 19, 20 erkannt haben, da zieht allerdings das Gesetz dem Gerichte Schranken und statuiert innerhalb derselben eine durchaus individuell zu bemessende Behandlung.

והיה אם בן הכות הרשע. Diese hypothetische Fassung setzt die bereits — wie ja das ganze Gesetz — mündlich festgestellte Institution der מלקות-Strafe voraus und wird hier nur, wie bereits bemerkt, im Zusammenhange mit dem Vor- und Nachfolgenden, die rücksichtsvolle Beschränkung des Gerichts hervorgehoben.

יהושע בן נון wie בן הכות. בן הכות so auch בן מות (Sam. I. 20, 31). Der Ausdruck der Straffälligkeit mit בן dürfte die Strafe nicht als etwas Vernichtendes, vielmehr als ein solches Moment betrachten, dessen Verwirklichung die ganze moralische Fortexistenz des Verbrechers, sei es sühnend oder erziehend, bedingt. Er ist fortan nur ein „Sohn" der Strafe. Und wenn dieser Ausdruck im Gesetze nur hier bei der מלקות-Strafe vorkommt, so dürfte dies nur umsomehr begründet sein, da, wie bereits im 3. B. M. (daselbst) bemerkt, dies die einzige Strafe ist, welche disziplinärer Natur ist, und dem Bestraften auch noch eine gesühnte physische Fortexistenz eröffnet (siehe zu Vers 3). Ähnlich kommt dieser Ausdruck auch in Verbindung mit Charaktereigentümlichkeiten vor: בן בליעל, בן עולה, בן חיל und dürfte auch dort den Charakterzug des Guten oder Schlechten nicht als eine Accidenz, sondern als ein solches Moment bezeichnen, das die ganze Persönlichkeit beherrscht, von welchem der Mensch in der Erscheinung als das Produkt zu begreifen ist.

והפילו השפט, הפיל ist nicht gerade ein Zubodenwerfen. ותפל מעל הגמל (B. M. 1, 24 u. 64) übersetzt Onkelos: ואתרכינת מעל גמלא, sie beugte sich vom Kameele nieder, und auch hier lehrt die Halacha, daß er vom Gerichtsdiener über eine Säule vorwärts übergebeugt wurde, כופת שתי ידיו על העמוד (Mackoth 22 b; — siehe רש"י daselbst).

3. אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל־אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ׃

3. Ihn vierzig zu ſchlagen ſoll er nicht fortfahren; ſchlüge er ihn darüber hinaus einen übermäßigen Schlag, ſo würde dein Bruder vor deinen Augen entwürdigt.

כדי רשעתו במספר, ſo viel als er auf einmal vertragen kann, ſo viel iſt für ſeine Verſchuldung genug, und dieſe Zahl iſt durch das Gericht ſachkundig feſtzuſtellen. Die מלקות=Strafe wird 3. B. M. (daſelbſt) בקרת genannt und damit als eine der genau zu prüfenden Individualität anzupaſſende Disziplinarſtrafe bezeichnet (ſiehe daſelbſt). Dieſe ſachkundige Feſtſtellung heißt אומד.

V. 3. ארבעים יכנו לא יוסיף. Die Halacha (Makkoth daſelbſt a) lehrt, daß das Maximum neununddreißig ſei, ארבעים חסר אחת und wird die Halacha daran feſtgehalten: שנאמר במספר ארבעים מנין שהוא סמוך לארבעים, oder nach Raſchis Leſart: שהוא סוכם את הארבעים, die Zahl, die zu vierzig führt. Zur Feſthaltung dieſer Halacha wird alſo Vers 3 als Fortſetzung des Verſes 2 begriffen, und es hieße: innerhalb einer beſtimmten Zahl, nämlich innerhalb vierzig, darf er ſchlagen. Alſo nicht vierzig, ſondern neununddreißig. ריטב"א zu Mackoth (daſelbſt) bemerkt, daß arithmetiſch die neun Einer einer Dekade die eigentlichen Zähler, מספר, derſelben ſind, da die zehn das Ganze als eine Einheit begreift. מספר ארבעים wären daher neununddreißig. Die Beſchränkung auf neununddreißig ſei jedoch tradierte Halacha (analog dem תספרו חמשים יום (3. B. M. 23, 16), das die Schrift ſelbſt (5. B. M. 16, 9) als ein Zählen von nur neunundvierzig Tagen, שבעה שבועות תספר לך, erklärt). Der Nachweis durch Zuſammenfaſſen der beiden Verſe ſei nur רמז.

Betrachten wir die Worte ארבעים יכנו לא יוסיף jedoch näher, ſo bilden dieſelben nach den Accenten entſchieden nicht zwei Sätze, ſondern einen Satz. Ebenſowenig wie כי תשה (Kap. 24, 4) מוצא שפתיך תשמר ועשית כי הועבה היא לפני ד׳ (Kap. 23, 24), ברעך משאת מאומה (Kap. 24, 10) לא תעשק שכר עני ואביון (V. 14) u. ſ. w. Es iſt daher ſo viel als: לא יוסיף יכנו ארבעים. Nun wird aber הוסיף, etwas fortfahren zu thun, durchaus nicht nur mit dem Infinitiv, ſondern auch mit dem tempus finitum des folgenden Verbums konſtruiert. So: כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא (Jeſaias 52, 1), כי לא אוסיף ארחם בית ישראל (Hoſea 1, 6), und der Wortlaut unſeres Textes heißt ganz der Halacha gemäß: er ſoll nicht fortfahren ihn vierzig zu ſchlagen.

פן יוסיף להכחו על אלה מכה רבה Mackoth 23 a wird dies erläutert: אין לי אלא מכה רבה מכה מועטת מניין ת"ל לא יוסיף א"כ מה ת"ל מכה רבה לימד על הראשונות שהן מכה רבה, d. h. durch das vorhergehende לא יוסיף iſt ſchon ein jeder über die ihm zugemeſſene Zahl hinausgehende Schlag verboten. Hier werden nur dieſe אלה, die ihm zugemeſſene Zahl ſchon als eine große begriffen, ſo daß ein jeder weitergehende Schlag mit ihnen zuſammen gewiß eine מכה רבה wäre. Oder das מכה רבה bezieht ſich lediglich auf die ראשונות. Wie viel oder wenig nach ſeiner Körperkonſtitution ihm auch zugemeſſen worden, ſchon die Thatſache, wie Raſchi erläutert, שניתן להכותו בעל כורחו, daß es geſtattet, ja geboten worden, einen Menſchen wider ſeinen Willen zu ſchlagen, macht jeden Schlag zu einer מכה רבה (und bedarfs, wie uns ſcheint, nicht der Emendation בכל כחו), ſo daß ein jeder willkürlich hinzugefügte Schlag geradezu zu einer Entwürdigung wird ונקלה אחיך וגו׳.

כשלקה הרי הוא כאחיך, ונקלה אחיך לעיניך (daſelbſt) ſobald er die ihm angemeſſenen Streiche erhalten, iſt er wieder in deiner Achtung reſtituiert, iſt er אחיך und nicht mehr רשע, wie er bisher genannt ward.

Es lehrt aber hieran zugleich die Halacha, daß קלון, eine Herabwürdigung des Deliquenten vom Gesetze überall nicht beabsichtigt ist, so sehr, daß z. B. wenn eine solche nach begonnenem Schlagen, ja auch nur nach zuerst gehobener Hand, durch vor Angst veranlaßten קלקול בין בריעי בין במים eingetreten, die weitere Strafe schon zu erlassen ist. Wie denn wir bereits 3. B. M. (daselbst) darauf hingewiesen, wie die ganze Ausführung dieses Gesetzes mehr den Charakter einer erziehenden Belehrung, als den eines bloßen Zuchtmittels trug.

Wir haben bereits die enge Zusammhörigkeit des מלקות=Gesetzes mit dem darauf folgenden לא תחסום=Verbot bemerkt, und daraus die Tendenz der מלקות=Vorschriften in der gebotenen Rücksicht selbst für den durch bewußte Empörung gegen das Gesetz momentan zum Tier hinabgesunkenen Menschen gefunden. Auch bei der Ausführung der מלקות=Strafe war auf diesen Zusammenhang Rücksicht genommen. Sie wurde mit übrigens nach Länge und Breite genau vorgeschriebenem ledernen Instrumente aus Riemen von שור und חמור ausgeführt, von שור, eben mit Hinblick auf לא תחסום שור וגו', von חמור mit Hinblick auf Jesaias 1: ידע שור קונהו וחמור אבום בעליו ישראל לא ידע, und dies dahin erläutert, daß אמר הב"ה יבא מי שמכיר אבום בעליו ויפרע ממי שאינו מכיר אבום בעליו, daß damit dem zu Züchtigenden gesagt werde, wie er mit seinem bewußten Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz ein Bewußtsein verleugnet habe, das selbst dem Tiere nicht fremd ist. Das im Dienste des Menschen gehorsam arbeitende Tier folgt dabei dem Bewußtsein von dem es ernährenden Herrn; der Mensch, der dem göttlichen Gesetze den Dienstgehorsam versagt, beweist eben damit, daß ihn das Bewußtsein verlassen, daß mindestens keine leitende Macht über ihn das Bewußtsein habe, wer sein Herr ist und wem er Dasein und Erhaltung schuldet.

Das Gesetz, welches das Verbot einer Rücksichtslosigkeit gegen das im Dienste des Menschen gehorsam arbeitende Tier mit der Strafe eines gegen den Gott schuldigen Dienstgehorsam sich auflehnenden Menschen in so engen Zusammenhang stellt, hat eben mit diesem Verbot לא תחסום das klassische Musterbeispiel für diejenigen Gesetzesaussprüche gegeben, auf deren Übertretung מלקות zu erkennen ist. Es sind dies alle die, welche דומיא דלאו דחסימה, welche sich formal nicht von diesem Gesetzesausspruch unterscheiden. לא תחסום ist ein Verbot, לאו, und nur auf Übertretung eines לאו tritt מלקות ein, nicht aber auf Unterlassung eines עשה, eines Gebots.

לא תחסום ist ein absolutes Verbot, das mit seiner Übertretung abgeschlossen ist und kein Gebot im Gefolge hat. Ein Verbot aber, das mit seiner Übertretung in ein Gebot übergeht, unterliegt keinem מלקות, לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו (siehe zu Kap. 22, 6).

לא תחסום verbietet eine Handlung, die durch eine körperliche Thätigkeit bewirkt wird. Auf ein Verbot, das aber nur durch ein Wort zu übertreten ist, tritt מלקות nicht ein. לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. Ausgenommen sind נשבע (2. B. M. 20, 7), ממיר (3. B. M. 27, 10). מקלל חברו בשם (3. B. M. 19, 14), מוציא שם רע (5. B. M. 23, 13), עדים זוממין (5. B. M. Kap. 19, 16 — siehe unten — und Schebuoth 21 a תוספו daselbst).

לא תחסום umfaßt nur ein einziges präzisiertes Verbot. Verschiedene in einem verbietenden Ausspruch zusammengefaßte Verbote werden nicht von מלקות betroffen, אין לוקין על לאו שבכללות (siehe 3. B. M S. 419 f.).

Die Übertretung von לא תחסום ist im Gesetze mit keiner anderen gerichtlichen Strafe belegt. Ein Verbot jedoch, dessen Übertretung im Gesetze mit gerichtlichem Tode belegt ist, vor welchem das Verbot die Warnung bildet, dessen Übertretung ist nicht mit מלקות zu ahnden, selbst wenn im Momente der Übertretung nicht mit מיתת ב"ד, sondern mit מלקות verwarnt worden, לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו.

4. לֹא־תַחְסֹם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ: ס

4. Du sollst einem Ochsen nicht den Mund schließen, wenn er drischt.

Zusammengefaßt gilt somit die Regel, daß alle Verbote von מלקות betroffen sind außer לאו שניתק לעשה, לאו שאין בו מעשה, לאו שבכללות, לאו שניתן לאוהרת מיתת ב"ד. (Mackoth 13 b; Sanhedrin 63 a und Peßachim 41 b).

Die Thatsache, daß nicht Unterlassungen und nicht לאו שאין בו מעשה von מלקות betroffen werden, entspricht ganz dem Grundgedanken, daß durch מלקות der ausschreitenden Leiblichkeit des Menschen deren Unterordnung unter das Pflichtbewußtsein fühlbar gelehrt werden solle. Bei לאו שבכללות fehlt wohl die spezielle Präzision der התראה, insbesondere nach der Annahme, daß חדא מיתה לקי (Peßachim 41 b) und bei לאו שניתן לאוהרת ב"ד ist eben durch den עונש מיתת ב"ד dem Verbote jede Beziehung zu der blos disziplinären Malkuthstrafe genommen (siehe jedoch תוספו' Sabbat 154 a).

An den Ausspruch: כדי רשעתו (V. 2) knüpft sich noch die Halacha, daß im jüdischen Recht Strafen nie kumulativ verfügt werden können, ein Kanon, den wir bereits zu 3. B. M. 24, 19 u. 20 erläutert haben (siehe daselbst).

Zu Kap. 19, 19 haben wir die Halacha erwähnt, welche das ועשיתם לו כאשר זמם bei עדים זוממין nur auf Fälle beschränkt, in welchen die erlogene Anklage auf מיתה, ממון oder מלקות gerichtet war, für andere Fälle jedoch, welche das ועשיתם לו כאשר זמם nicht strikte zulassen, מלקות statuiert. Mackoth 2 b wird nun entwickelt, daß dieses מלקות nicht einfach als Folge einer Übertretung des לא תענה ברעך עד שקר begriffen werden könne, da dieses לאו שאין בו מעשה wäre, und wird eine Andeutung dieser Halacha, רמז לעדים זוממין שלוקין, an unserm Text der מלקות-Institution selber gelehrt. Es wird nämlich Vers 1 כי יהיה ריב וגו' והצדיקו וגו' והרשיעו nicht, wie wir geglaubt, im Gegensatz, sondern als Einleitung zu Vers 2 gefaßt. Als solche würde allerdings das Problem nicht ein allgemeines und das והצדיקו וגו' והרשיעו וגו' nicht in Bezug auf die Richter gesprochen sein können; denn, wie bereits Eingangs bemerkt, stehen sich ja in der Regel bei einem auf מלקות gerichteten Prozeß keine Parteien gegenüber, und wäre das והצדיקו את הצדיק jedenfalls irrelevant. משום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכת הרשע (בתמיהא). Vielmehr würde das כי יהיה ריב בין אנשים (Kap. 19, 17) analog dem ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ד' nur auf zwei nach einander vor Gericht auftretenden Zeugenparteien sich beziehen können, von denen die letzten den von den ersten Zeugen Angeklagten als unschuldig und vielmehr die anklagenden Zeugen selbst als die Schuldigen darstellen würden. אלא עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוינהו להני רשעים והיה אם בן הכת הרשע u. s. w. Allein es wird dort diese Auffassung selbst nur als רמז erklärt und wird ja überall sonst diese Gesetzesstelle als die allgemeine Lehre der מלקות-Institution begriffen.

Es ist übrigens der Gesetzesausspruch כן יוסיף zugleich das allgemeine Verbot eines jeden unberechtigten Schlagens eines Menschen. Heißt doch, wer auch nur die Hand zum Schlagen aufhebt: רשע. (Sanhedrin 85 a u. 58 b).

V. 4. לא תחסם, חסם lautverwandt mit עצם עיניו (Jes. 33, 15). אסם, heißt: schließen, hemmen, אשמרה לפי מחסום (Ps. 39, 2). Dem allgemeinen Ausdruck חסם entsprechend ist jede Hinderung des Tieres am Essen von den Früchten, an denen es arbeitet, verboten, selbst חסמה בקול, selbst durch einen zurückschreckenden Zuruf (B. M. 90 b). Diese חסימה בקול wird als לאו שיש בו מעשה betrachtet, weil בריורייה קעביד, er mit dem Zuruf unmittelbar eine verbotene Wirkung hervorbringt (siehe מעשה, daselbst; — vergl. מ"מ und ל"מ zu הל' שכירות רמב"ם 13, 2). Nach רמב"ם

5. כִּי־יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין־לוֹ לֹא־תִהְיֶה אֵשֶׁת־הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ׃

5. Wenn Brüder gleichzeitig auf Erden sind und es stirbt einer von ihnen und es ist von ihm kein Kind vorhanden, soll die Frau des Verstorbenen nicht entäußert eines fremden Mannes werden. Ihr Schwager komme zu ihr und eigne sie sich zur Frau an und erfülle die Schwagerehe mit ihr.

(daselbst) scheint für das Verbot לא החסום nicht die Beschränkung auf מחובר בשעת גמר מלאכה ובהלוש עד שלא נגמרה מלאכתו, wie bei פועל (Kap. 24, 25 u. 26) stattzufinden. Daselbst 1 heißt es: הבהמה אוכלת כל זמן שהיא עושה בגידולי קרקע בין לאקושי חוסם לנחסם ונחסם לחוסם וכו׳, obgleich nach B. M. 99 a במחובר בין בהלוש und (daselbst) כרוך ותני מה דיש מיוחד דבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר לחלה וכו׳ die gesetzlichen Bestimmungen für פועל und שור gleich zu sein scheinen. So auch (daselbst) פי״רשי ותוספות nach פרות המרכסות בהבואה, welchen Fall רמ״ב״ם (daselbst 4) allerdings anders auffaßt. וצ״ע.

V. 5. כי ישבו אחים וגו׳. Die vorhergehenden Gesetze hatten die Gebote der Rücksicht, des Wohlthuns und der Milde gegen Witwen und Waisen, gegen Arme und Fremdlinge, zuletzt gegen Verbrecher und Tiere zum Gegenstande. Die Gesetzesgruppe mannigfacher Liebespflichten schließt nun mit einer solchen Pflicht selbst gegen einen Verstorbenen und dessen Andenken im Kreise der Lebendigen. Das Gebot der Schwagerehe, יבום und חליצה, das hier folgt, spricht sich nämlich mit Entschiedenheit als ein solches Gebot der Liebespflicht gegen den verstorbenen Bruder aus und kann keineswegs etwa zunächst die Versorgung der hinterbliebenen Witwe im Auge haben. Ist doch die יבום-Pflicht lediglich durch die Verhältnisse des Verstorbenen und nicht durch die der überlebenden Witwe bedingt. Ist von ihm ein mit einer anderen Frau erzeugter, wenn auch noch so ferner Nachkomme vorhanden, so tritt die יבום-Pflicht nicht ein, obgleich dabei die Witwe völlig so allein steht, wie wenn ein solcher nicht vorhanden wäre. Dagegen tritt ohne einen solchen die Pflicht der יבום-Ehe ein, wenngleich die Witwe etwa aus einer früheren Ehe eine kinderreiche Familienmutter wäre. Ohnehin sagt das ולא ימחה שמו בישראל (V. 6), מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל (V. 7), אשר לא יבנה את בית אחיו (V. 9) unzweideutig, daß eine Rücksicht für den verstorbenen Bruder und dessen Andenken der leitende Gedanke dieser Gesetzesbestimmungen ist.

Das allererste Gebot פרו ורבו und zu diesem Ende וכבשה (1. B. M. 1, 28) das Gebot der Kindererzeugung und Kindererziehung und für beides des Eigentumserwerbes bildet die erste irdische Mannesbestimmung, deren Lösung der Begriff des Hauses, בית, umfaßt, dessen eigentliche „Bausteine" Kinder, בנים, sind (siehe 1. B. M. S. 233 f.). Das Problem unseres Textes setzt nun den Fall: es hat ein Mann die Lösung dieser Aufgabe in seinem irdischen Hiersein durch Gründung eines Hauses, durch Eingehen einer Ehe angestrebt, in welcher er die Lösung dieser Aufgabe hätte erhoffen dürfen, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, mit seiner Frau ihn überlebende Kinder zu erzielen, die sie durch gemeinsame Bildungsarbeit zu ihrem geistigen und sittlichen Ebenbilde erziehen, und für deren Zukunft seine kleinen oder großen Mittel, die Gott ihm gewährt, gemeinsam verwalten und verwenden konnten. Dieses Ziel hat er nicht erreicht. Er scheidet aus dem Hiersein, ohne daß ihn ein Nachkomme überlebt, dem auch seine kleinen oder großen Errungenschaften für ein unmittelbar oder mittelbar durch ihn angebahntes Leben

zufallen würden. Er ginge in jedem Falle mit dem schmerzlichen Gedanken von dannen, daß sofort mit seinem Scheiden sein Andenken keinen irdischen Pflichtfortträger mehr hätte — die Frau, die er die Seine genannt, träte in ganz andere fremde Kreise über, und was er an materieller Habe für einen Fortbau seines geistigen und sittlichen Wesens auf Erden errungen, würde unter seine Seitenverwandten oder deren Descendenten verteilt — wenn nicht für einen gewissen Fall das Gesetz durch die Institution des יבום die Möglichkeit eines geistig-sittlichen Ersatzes geschaffen hätte.

Überlebt ihn nämlich ein möglichst nächster, unter denselben Zeiteinflüssen atmender Blutsverwandter — als solcher steht nur ein von demselben Vater erzeugter, mit ihm zugleich lebender, nicht nachgeborener Bruder da — so tritt an diesen die Anforderung hinan, die Ehe seines hingeschiedenen Bruders mit dessen hinterlassenen Witwe im Sinne des יבום, d. h. im Sinne des Fortbaus des unvollendet gebliebenen Hauses des Verstorbenen, fortzusetzen und zu diesem Zwecke mit der Übernahme der Witwe zugleich als Vollerbe der materiellen Hinterlassenschaft des Verstorbenen einzutreten. Über dieser Ehe, die nur als Fortsetzung der Ehe des Verstorbenen zu begreifen ist — und daher nach ursprünglichem Gesetze nicht nochmaliger קידושין bedarf — sowie über dem damit zugleich angetretenen Erbe bleibt der Name des Verstorbenen im Geiste schweben, dem damit die Möglichkeit eines geistig und sittlich fortwirkenden Einflusses in einer solchen in seinem Namen und im Sinne seines fortzuerhaltenden Andenkens geschlossenen Ehe und deren Folgen eröffnet bleibt; ein Einfluß, der doch muß so wirksam sein können, daß das Bewußtsein davon — וידע כי לא לו יהיה הזרע (1. B. M. 38, 9) — einen schlechten Bruder in nichtswürdiger Engherzigkeit zur Schlechtigkeit vor Gott hinreißen konnte. —

יחדו שהיתה להם ישיבה אחת בעולם, כי ישבו אחים יחדו, gleichzeitig lebende Brüder — wie ויענו כל העם יחדו (2. B. M. 19, 8) — mit Ausschluß eines erst nach dem Tode des Verstorbenen geborenen, פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו (Jebamoth 17 b); ferner מיוחדים בנחלה פרט לאחיו מן האם: יחדו, auch nur im Erbrecht verbundene Brüder, הראויין לירש זה את זה, also nur Söhne eines Vaters, mit Ausschluß von Brüdern von mütterlicher Seite (siehe 4. B. M. S. 355), sowie ja auch die von verschiedenen Müttern geborenen Söhne Jakobs אחים genannt sind (daselbst).

ובן אין לו: עיין עלין, auch in der Idee, d. h. in dessen Nachkommenschaft existiert kein Kind von ihm. Es ist hier der Begriff בן in weitester Ausdehnung zu fassen, als eine jede Descendenz, sei es durch weibliche oder männliche Nachkommenschaft, selbst ממזר mit inbegriffen, der ja, wie zu Kap. 23, 3 bemerkt, zivilrechtlich in keiner Weise gekürzt ist. Vergl. ובן אין לו im Erbgesetz (4. B. M. 27, 8), nur daß hier der Begriff בן durch das ולא ימחה שמו בישראל (V. 6) selbstverständlich auch eine Tochter und deren Descendenz umfaßt, während im Erbgesetz בן im Gegensatz zu dem darauf folgenden לבחו strikte als Sohn und dessen Descendenz zu nehmen ist. Ausgeschlossen ist nur בנו ובחו מן השפחה ומן הנכריה מיוחסים אחריו und deren Descendenz, die nicht אחים sind (siehe zu Kap. 7, 4). Ganz dieselbe Ausdehnung und Beschränkung gilt für לענין יבום (Jebamoth 22 b הוספו' daselbst).

לא תהיה אשת המת החוצה, diese verbotene Beziehung einer יבמה zu jedem andern außer dem יבם heißt יבמה לשוק. יבמה לשוק ist daher מחייבי לאוין. Jebamoth 92 b bleibt es sogar zweifelhaft, ob nicht durch das לא תהיה לאיש זר einer יבמה לשוק in der Beziehung sogar der Charakter der חייבי כריתות beigelegt ist, daß אין קידושין תופסין בה, לא תהיה בה הויה לזר (siehe 3. B. M. S. 461 und die Berichtigung dazu).

היבמה נקנית בביאה, יבמה יבא עליה ביאה wird sie seine Frau, mit וגו' (Kiduschin 13 b), die ביאה bewirkt לקוחין, während sonst לקוחין vorangehen (Kap. 24, 1), und haben ursprünglich קידושין bei יבמה keine statt, da die יבום-Ehe eine Folge der

6. וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל־שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא־יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל׃

6. Und er sei der Erstgeborene, den sie gebiert; er trete ein auf den Namen seines verstorbenen Bruders, und so werde dessen Name nicht aus Israel verlöscht.

קידושין des Verstorbenen ist, dessen Ehe sie fortsetzt. Obgleich aber die יבום-Ehe in solchem Sinne zu vollziehen und auch dauernd in solchem Sinne fortzusetzen ist, ולקחה לו לאשה ויבמה, so wird sie doch gleichwohl zugleich mit ביאה עליה vollkommen die Ehefrau des יבם, כיון שלקחה הרי היא כאשתו לכל דבר, יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה, die Ehe kann eventuell nur durch Mannestod oder גט, nicht aber durch חליצה gelöst werden (Jebamoth 39 a). Die Witwe eines kinderlos verstorbenen Mannes, welche durch dessen Tod in Beziehung zu dessen Bruder oder Brüdern gesetzt ist und des יבום- oder, wie wir weiter sehen werden, des חליצה-Aktes zu harren hat, heißt: שומרת יבם, und das Verhältnis, in welchem die קידושין des Verstorbenen noch fortwirken, und das nur durch יבום oder חליצה seine Lösung finden kann, heißt: זיקה, Band, daher sie auch זקוקה.

V. 6. והיה הבכור וגו' יקום על שם וגו'. Jebamoth 24 a lehrt die Halacha, daß יקום על שם u. s. w. nicht die Weisung enthalte, daß auf ihn der Name des Verstorbenen übergehe, sondern daß er das Erbrecht an die Hinterlassenschaft des Verstorbenen erhalte, er tritt in dessen Rechtsbefugnis ein, ähnlich wie es von den Brüdern Efraims und Menasses heißt: על שם אחיהם יקראו בנחלתם, daß sie ihr Erbrecht am einstigen Lande nur auf den Namen ihrer Brüder sollen üben können. Heißt es doch hier auch ohnehin nicht יקרא על שם, sondern יקום על שם. קום heißt aber in ein Recht eintreten, wie passiv von שרה עפרון: ויקם שרה וגו' (1. B. M. 23, 17 u. 20), so hier aktiv von dem Rechtserwerbenden. יקום על שם אחיו המת heißt wörtlich: er tritt auf auf Grund des Namens seines verstorbenen Bruders, er hat die Rechte geltend zu machen, die seinem Bruder zugestanden, er ist in rechtsbezüglichem Sinne dessen „Namensträger". Es lehrt ferner die Halacha, daß das Subjekt von יקום dasselbe sei, auf welches sich אחיו bezieht, daß also nicht einem etwa aus dieser Ehe zu erwartenden Kinde, von dem es ja auch אחי אביו hätte heißen müssen, sondern daß ihm, dem יבם, mit der Ehe der Witwe die Vermögensrechte des Verstorbenen überkommen. Es lehrt endlich die Halacha (daselbst b), daß auch in והיה הבכור der יבם das Subjekt sei, der in dieser vermögensrechtlichen Nachfolge des Verstorbenen und für dieselbe בכור genannt wird, um ihm dieses Recht nur in der beschränkten Weise, לגרעונא, zuzuerteilen, wie dem Erstgeborenen das ihm infolge des Erstgeburtsrechts zuerkannte Erstgeburtsteil, חלק בכורה, zusteht. מה בכור אינו נוטל בראוי כבמוחזק אף האי אינו נוטל בראוי כבמוחזק, sowie der בכור sein Erstgeburtsrecht nur an den bei dem Tode des Vaters bereits in dessen Besitz vorhandenen, nicht aber an den erst nach dessen Absterben der Masse zufallenden Gütern geltend zu machen hat, so fallen dem יבם auch nur die bei dem Tode des verstorbenen Bruders bereits in dessen Besitz befindlichen Vermögensstücke zu, nicht aber, was diesem im Momente des Todes nur als Rechtsanspruch und Anwartschaft zustand. Sind z. B. mehrere Brüder vorhanden und war ihr Vater bereits bei Lebzeiten des nun gestorbenen Bruders verschieden und diesem bereits vor dem Tode die Erbschaft des Vaters in Gemeinschaft mit den Brüdern angefallen, so erhielte jetzt der יבם außer seinem Sohnesteil mit der Ehe der Witwe auch das Sohnesteil des verstorbenen Bruders. Ganz so, als wäre er der בכור unter den Brüdern. Stirbt aber der Vater erst nach dem Tode des Bruders, dessen Witwe in יבום-Ehe genommen wird, so hat der יבם die väterliche Erbschaft, die bei Lebzeiten des Bruders nur ראוי, nicht

מוחזק war, einfach mit den Brüdern zu teilen (siehe zu Kap. 21, 17). Die beiden dort bemerkten eigentümlichen Rechtsbestimmungen, welche das בכורה-Recht charakterisieren, daß בן שנולד לאחר מיתת אביו, daß ein nachgeborener Sohn nicht das vermögensrechtliche Erstgeburtsrecht hat, אינו בכור לנחלה und daß בכור אינו נוטל בראוי כבמוחזק finden ganz so auch beim יבם statt. Ein nachgeborener Bruder, שלא היה בעולמו, wird kein יבם, und auch der יבם hat nur ein vermögensrechtliches יבם-Recht am מוחזק und nicht am ראוי. Beide Institutionen begegnen sich auch in dem Gedanken, daß der Sterbende im בכור den vorzüglichen, im יבם den ausschließlichen Fortträger seiner vermögensrechtlichen Persönlichkeit erblickt. Ganz dem entsprechend lehrt auch die Halacha (daselbst a), daß implizite durch die Bezeichnung des יבם als בכור unter mehreren Brüdern die מצות יבום in erster Linie an den ältesten derselben herantritt, מצוה בגדול ליבם לא רצה הולכין אצל אחיו הקטן u. s. w.

והיה הבכור אשר תלד וגו' heißt demnach: und er wird das erste Kind, das sie (dem Verstorbenen) gebiert, d. h. nicht erst durch die in dieser Ehe von ihr zu erwartenden Kinder, in deren Hinblick die יבום-Ehe geschieht, sondern sofort mit Ehelichung der Witwe wird dem Verstorbenen ein Fortträger seines rechtsbezüglichen Namens; der Schwager, der sie ehelicht, tritt zu dem Verstorbenen in das Recht eines erstgeborenen Sohnes, der, wie es weiter heißt, יקום על שם אחיו המת, und durch diesen Übergang der Hinterlassenschaft mit der Witwe an den Bruder, wird des verstorbenen geistiger, sittlicher und rechtspersönlicher Namen erhalten, ולא ימחה שמו מישראל.

Daß diese von der Halacha überlieferte Auffassung, die, wie es (daselbst) heißt, אפיקתיה מפשטיה לגמרי, scheinbar von dem aus dem Wortlaut des Textes sich oberflächlich ergebenden Sinn völlig abweicht, in der That der einzige wirkliche Inhalt des הקים לאחיו שם בישראל, ולא ימחה שמו מישראל, sowie des יקום על שם אחיו המת im folgenden Verse ist, das ist aus einem dem יבום ähnlichen Vorgange, auf den wir noch zurückzukommen haben, und dessen Bericht mit Entschiedenheit zu erweisen. Ruth 4, 5 u. 10 wird der Übergang der Güter des kinderlos verstorbenen Machlon mit dessen Witwe in Ehe und Eigentum an den nächstverwandten Boas als ein Mittel erklärt, להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו, und erklärt auch Raschi (daselbst) das מחוך שאשתו יוצאה ובאה בנחלה: להקים שם המת על נחלתו, indem Machlons Witwe bei dem Erbe ihres verstorbenen Mannes verbleibt und darin schaltet und waltet, bleibt dem Erbe auch im Munde des Volkes der Name des Verstorbenen erhalten. In der That wird auch dem sodann von Ruth geborenen Sohne nicht der Name Machlon erteilt, wie es hätte geschehen müssen, wenn das der Sinn der von Boas ausgesprochenen Absicht להקים שם המת u. s. w. gewesen wäre. Ja, die dem Kinde den Namen Obed und nicht Machlon gaben, sprachen es gleichwohl aus, daß in ihm der Naami ein Sohn wieder gegeben sei, weil ihre verwitwete Schwiegertochter, mit der sie noch die Bande der Liebe verbanden, ihn geboren, und dies „יולד בן לנעמי" nannten sie „Namengeben": ותקראנה לו שם! Man sieht damit in ein Volksleben hinein, in welchem nicht Äußerlichkeiten, wie „Namen" in wörtlichem Sinne, sondern geistige und sittliche Beziehungen und Einflüsse Gedanken und Handlungen leiteten. Und auf dem Boden eines solchen von geistigen und sittlichen Anschauungen bewegten Volkslebens steht unser יבום-Gesetz.

War doch der Gedanke, der in dem geistigen und sittlichen Beitrag zur Geburt und Erziehung eines Kindes einen Ersatz für die eigene Kinderlosigkeit erblickt, bereits bei der Grundlegung unseres Volkes wirksam und ließ eine Sara sprechen: אולי אבנה ממנה (1. B. M. 16, 2) und eine Rahel: ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה (daselbst 30, 3).

7. וְאִם־לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת־יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל־הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי׃

7. Will aber der Mann nicht seine Schwägerin nehmen, so geht seine Schwägerin hinauf zum Thore zu den Ältesten und sagt: mein Schwager will nicht seinem Bruder einen Namen aufrechthalten in Jisrael, er will mit mir nicht die Schwagerehe erfüllen.

So dürfte auch der kinderlos Hingehende auf das von einem seiner nächsten Brüder mit seinem hinterlassenen Weibe und seinen hinterlassenen Gütern zu erwartende eheliche und häusliche Leben als auf eine auch hieniedige Fortdauer des eigenen Ehe- und Hauseslebens, als eine Fortsetzung des eigenen Seins und Wollens auf Erden bei seinem Scheiden hinblicken und sich sagen, daß לא ימחה שמו מישראל. —

V. 7. ואם לא יחפץ וגו׳. Das Gebot der יבום-Pflicht ist jedoch kein absolutes. Es können:

a. zwischen einem überlebenden Bruder und der Witwe Verwandtschaftsgrade bestehen, sie kann seine Tochter, seiner Frau Schwester, überhaupt eine der ערות חייבי כריתות sein, zwischen denen überhaupt das ולקחה לו לאשה eine gesetzliche Unmöglichkeit ist, weil אין קדושין תופסין בחייבי כריתות (siehe 3. B. M. S. 461). Zu einem solchen Schwager tritt für die Witwe gar keine Beziehung, gar keine זיקה ein, und wenn er der einzige überlebende Bruder ist, entfällt die מצות יבום וחליצה völlig, und nicht nur die Witwe selbst, die zu dem überlebenden Bruder in ערוה-Verwandtschaft steht, sondern wenn der Verstorbene mehrere Frauen gehabt, auch diese, als צרות ערוה, sind, wie wir bereits zu 3. B. M. 18, 18 entwickelt, ohne weiteres מותרות לשוק. Obgleich nämlich אשה אח nach eben (daselbst 16) selbst eine ערוה שיש בה כרת ist, so hat doch diesen איסור ערוה bei dem nachkommenlos Verstorbenen אח מן האב hier das Gesetz ausdrücklich aufgehoben, ja in solchem Falle, wo keine andere ערוה-Beziehung stattfindet, die Schwagerehe geboten. Steht aber dem ולקחה לו לאשה noch ein anderer איסור כרת im Wege, so bleiben beide איסורים in Kraft und weder יבום noch חליצה hat stattzufinden. Es kann

b. auch aus physischen Ursachen die ganze יבום-Bestimmung entfallen. Bei angeborener Unfähigkeit zur Vaterschaft oder Mutterschaft, סרים חמה oder אילונית (siehe Kap. 23, 2 und 3. B. M. 22, 24) des Verstorbenen, des überlebenden Bruders, oder der überlebenden Witwe fehlen alle Voraussetzungen, die den Grund und Zweck der יבום-Institution bilden und tritt weder יבום noch חליצה ein. Es kann aber

c. das ולקחה לו לאשה an sich gesetzlich möglich, und doch das Eingehen und jedenfalls die Fortsetzung einer solchen Ehe gesetzlich unzulässig sein; es stehen der Ehe חייבי לאוין und עשה, wie ממזר, אלמנה לכה״ג, גרושה לכהן הדיוט u. s. w. entgegen, bei welchen zwar קידושין תופסין (siehe 3. B. M. S. 461) gleichwohl (wie אלמנה מן הנישואין einem כה״ג, die ihm בתולה יקח und אלמנה לא יקח: בלאו ועשה, אסורה ist, לאו עשה דוחה ל״ת ועשה) schon das Eingehen, in anderen Fällen beim einfachen jedenfalls das Fortsetzen der Ehe nach erfüllter יבום-Pflicht, gesetzlich unzulässig wäre. Oder endlich

d) es kann sowohl die Eingehung als die Fortsetzung der Ehe durchaus gesetzlich möglich sein, andere Ursachen jedoch, wie Ungleichheit des Alters, unheilbare Krankheiten, widerwärtige Gebrechen und Beschäftigungen ꝛc. ꝛc. können die Ehe unthunlich erscheinen lassen. Wird doch Jebamoth 4 a hinsichtlich dieser letzteren auf das dem יבום-Gesetze

unmittelbar vorangehende לא תחסום שור וגו׳ hingewiesen, wo selbst eine Rücksicht auf Empfindungen von Tieren geboten ist und daher gelehrt: מניין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין שאין חוסמין אותה (פירש׳ אין סותמין טענותיה לכופה להתייבם לו) שנאמר לא תחסום שור בדישו, und werden Kethuboth 77 a andere körperliche Gebrechen und widerwärtige Beschäftigungen dem מוכה שחין gleichgestellt.

צ״ע רמב״ם צ׳ א׳ נראה דטעם איסור חסימה אינו משום צער כדמשמע מהאי היקשא דיבמות ומהא דאפי׳ היכם בורסי אין חוסמין היבמה כדאיתא בכתובות ואפשר דמ״מ עיקר טעמא משום צער אלא כשהתבואה מוקח לה עדיף לה שתצטער לפי שעה משתצטער אח״כ ואפשר שזה ג״כ כונת הרמב״ם דמפרש שלא הקפידה תורה אלא על הנאה שלה והרי אינה נהנית עכ״ל.

Für solche und ähnliche unter die Kategorieen c. und d. fallende Fälle, in welchen die יבום-Ehe aus gesetzlichen oder zu billigenden Gründen als unzulässig oder unthunlich zu beurteilen ist, hat das Gesetz an die Stelle der מצות יבום die hier folgende מצות חליצה geboten, hat die Beurteilung einer solchen Unzulässigkeit oder Unthunlichkeit (V. 8) dem Ermessen und der Vermittlung der gemeinheitlichen Gesetzesautoritäten unterstellt, und ist aus solchem unseren Gesetzesautoritäten zustehenden Ermessen für uns die מצות חליצה Regel geworden.

Es erläutert nämlich die Halacha (Jebamoth 101 b) das ודברו אליו des Verses 8 nicht nur als ein Zureden zu dem von der Witwe verlangten יבום, sondern ebenso als ein Abreden vom יבום und ein Zureden zur חליצה, also überhaupt als ein Besprechen des Falles und Anraten des nach den Umständen desselben Geeigneten, ja, sie erläutert es beispielsweise gerade nach der letzten Eventualität, einem Abraten vom יבום: ודברו אליו מלמד שמשיאין לו עצה ההוגנת לו שאם היה הוא ילד והיא זקנה הוא זקן והיא ילדה אומרים לו מה לך אצל ילדה מה לך אצל זקנה כלך אצל שכמותך ואל תכנים קטטה בביתך, d. h.: die Ältesten geben ihm den Rat, der für ihn der geeignetste ist. Ist er jung und sie alt, er alt nnd sie jung, sagen sie ihm: warum willst du eine junge, warum willst du eine alte Frau, suche dir doch eine dir gleiche und bringe keinen Unfrieden in dein Haus. Die Halacha erläutert somit beispielweise die Intervention der Ältesten gerade von der dem einleitenden Problem unseres Textes entgegengesetzten Seite der Alternative. Prüfen wir jedoch den Wortlaut des Textes genauer, so spricht Vers 8 in der That von der dem Verse 7 entgegengesetzten Eventualität. Das ועמד ואמר ist nämlich in normaler Konstruktion nicht das dem mit ודברו אליו Beabsichtigten entgegenstehende, sondern das damit beabsichtigte und erwartete Resultat. Sie reden mit ihm und infolge dessen steht er auf und spricht: לא חפצתי לקחתה. Es spricht also, wie ספרי auch ausdrücklich bemerkt, von dem Fall, daß ungeachtet ihres ungleichen Alters עמד ואמר שישאנו, er mit dem Antrag hingetreten war, sie zu heiraten, und erst infolge ihrer Gegenvorstellungen: עמד ואמר לא חפצתי לקחתה erklärt er, sie nicht nehmen zu wollen. Enthielte das ודברו אליו im Sinn des Vorangehenden eine Zurede zum יבום, die aber erfolglos geblieben, so hätte der Text sicher etwa gelautet: והיה אם לא ישמע אליהם ועמד ואמר. So aber, indem das Gesetz die Institution der חליצה einführt, übergeht es in gewohnter prägnanter Weise die andere Eventualität und lehrt die חליצה lieber an dem Fall, wo sie in Übereinstimmung mit dem Ermessen der Ältesten und infolge ihrer Zusprache geschieht. Wollte man selbst das וקראו לו ודברו אליו im strikten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden festhalten, so würde man gleichwohl das ועמד ואמר nur als eine Folge ihrer Zurede auffassen können, und das Problem spräche immerhin von dem Fall, daß der Entschluß zur חליצה und nicht zum יבום die Billigung der זקנים hätte.

Damit ist uns aber zugleich der Standpunkt gegeben, von dem allein der חליצה-Akt aufzufassen sein dürfte. Man glaubt darin einen Ausdruck des Vorwurfs und der

Verachtung erblicken zu müssen, den die Witwe gegen den sie verschmähenden und pflichtvergessenen Schwager ausspricht. Eine Auffassung, die aber der ganze Tenor des Gesetzes nicht zuläßt. חליצה ist ja ebenso מצוה wie יבום, so sehr, daß (Jebamoth 39 b) darüber verhandelt werden konnte, welche von beiden מצות in dem Vordergrung steht, ob מצות יבום קודמת, oder מצות חליצה קודמת. Haben wir doch oben unter c. und d. auf die zahlreichen Fälle hingewiesen, in welchen חליצה und nicht יבום geboten, wo חליצה und nicht יבום das gesetzlich Zulässige oder zu Billigende ist. Mit Vollziehung der חליצה erfüllt daher der Schwager in solchen Fällen nicht minder ein göttliches Gebot, wie er unter anderen Umständen mit יבום erfüllt hätte. Unmöglich kann ihn das Gesetz für seinen pflichttreuen Gehorsam mit Verachtung strafen lassen wollen. Auch ist er ja bei dem ganzen Akt nicht der passiv Duldende, er ist, wie der Ausdruck ist, חולץ ליבמתו, er, in voller Freiwilligkeit; veranlaßt die Witwe, ihn zu entschuhen und alles Folgende vorzunehmen und zu sprechen; sein Akt ist es, er läßt die Witwe ihn entschuhen, Speichel zur Erde werfen und aussprechen: so soll dem geschehen, oder: so müßte dem geschehen, der das Haus seines Bruders nicht bauen will, sein Name müßte, oder soll in Israel das Haus des Schuhlosen genannt werden. Er spricht damit aus, daß nicht Lieblosigkeit gegen den verstorbenen Bruder und nicht Gleichgiltigkeit gegen sein Haus es ist, die ihn veranlaßt, die Witwe seines Bruders nicht zu heiraten. Der Bruder, der nicht bereit wäre, wo Gesetz und Umstände es gestatten, das Haus seines Bruders zu bauen, der müsse selbst „schuhlos" Stand und Fortgang auf Erden verlieren, der verdiene Verachtung, und dessen Haus wäre selbst das Haus des „Entschuhten", das Haus des „Stand- und Fortganglosen" zu nennen. Der חליצה-Akt ist daher ein öffentlicher, jeden Verdacht unbrüderlicher Lieblosigkeit von sich weisender Reinigungsakt und spricht die höchste Liebesgesinnung und thatbereite Brüderlichkeit aus, in welchen die Zusammenhörigkeit der jüdischen Familien wurzelt.

הא חפץ מייבם כל העולה ליבום עולה לחליצה: ואם לא יחפץ האיש לקחת וגו' וכל שאין עולה ליבום אינו עולה לחליצה (Jebamoth 20 a) חליצה findet nur statt, wo יבום, d. i. eine gesetzliche Möglichkeit ist, d. h. wo קידושין הופסין לקוחין. Verwandtschaftsgrade, die aber jede קידושין, somit auch יבום ausschließen, schließen auch זיקת חליצה aus; כל העולה לזיקת יבום עולה לזיקת חליצה (רש' daselbst 3 a; — siehe oben a).

ועלתה יבמתו השערה. Indem hier das Subjekt יבמתו wiederholt wird und der Nachsatz nicht nur einfach den Vordersatz fortsetzt, ועלתה השערה, lehrt daran die Halacha (Jebamoth 20 a), daß auch in Fällen, wo von einer יבמה das לא יחפץ האיש לקחת nicht strikte gesagt werden kann, wo nämlich dem יבום wenn auch nicht, die gesetzliche Unmöglichkeit, doch die gesetzliche Zulässigkeit, wie אלמנה מן הנשואין לכה"ג (siehe oben c) entgegensteht, dennoch חליצה stattzufinden hat. Damit weist denn schon der Text selbst auch auf Fälle hin, wo nicht יבום, sondern חליצה die Billigung der זקנים findet, eine Eventualität, die, wie oben bemerkt, auch das ודברו אליו ועמד ואמר voraussetzt.

השערה: zu dem zur gerichtlichen Verhandlung bereits bestimmten Orte, daher צריכי דיני למיקבע דוכתא (daselbst 111 b). Es ist eben eine Handlung, an welche sich hohe sittliche Interessen einer jeden jüdischen Gemeinschaft knüpfen; sie soll nicht in zufälligem Begegnen erledigt werden. Müssen doch die Familiengesinnungen und Anschauungen, welche durch den חליצה-Akt ihre Pflege finden sollen, von so tief jüdisch nationaler Bedeutung sein, daß das Ältestenkollegium, welches dabei zu intervenieren hat, mehr als bei irgend einem anderen zivilrechtlichen Akt, die Nation in durchaus nationalster Abstammung repräsentieren muß. Während bei anderen zivilrechtlichen Verhandlungen eine mütterlich jüdische Abstammung genügt, muß bei חליצה ein jedes Mitglied des ב"ד auch von Vaterseite den vollen jüdischen Charakter haben. גר תן את חברו גר ואם

8. וְקָרְאוּ־לוֹ זִקְנֵי־עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ׃

8. Und es rufen ihn die Älteſten ſeiner Stadt und reden ihm zu und ſteht er dann auf und ſpricht: ich will ſie nicht nehmen:

9. וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא־יִבְנֶה אֶת־בֵּית אָחִיו׃

9. ſo nähert ſich ſeine Schwägerin zu ihm vor den Augen der Älteſten, und entzieht ſeinen Schuh von ſeinem Fuß und ſpeit aus vor ſeinem Angeſicht; und beginnt dann und ſagt: So geſchehe dem Manne, der das Haus ſeines Bruders nicht bauen will,

---

היתה אמו מישראל דן אפי׳ ישראל וענין חליצה עד שיהא אביו ואמו מישראל (Jebamoth 102 a). Wiederholt wird der jüdiſch-nationale Kreis, ישראל, als derjenige hervorgehoben, innerhalb deſſen die יבום- und חלצה-Inſtitution ihre Wirkſamkeit findet, תרי (גירס׳ הריף) ונקרא שמו בישראל, להקים לאחיו שם בישראל, ישראל כתיבי.

V. 8. ולא זקני עירה, וקראו לו זקני עירו, der Text ſetzt voraus, daß in der Regel die Verhandlung vor den Älteſten ſeines Wohnorts vorgeht, daß ſomit in der Regel היבמה הולכת אחר היבם להתירה, die חליצה-bedürftige יבמה den יבם an ſeinem Orte aufzuſuchen hat (Sanhedrin 31 b).

ודברו אליו ועמד ואמר וגו׳ (ſiehe oben zu V. 7). — לא חפצתי לקחתה, ſei es, daß er durch die ihm aus den Vorſtellungen der זקנים klar gewordene Unzuläſſigkeit, Unthunlichkeit oder Unrätlichkeit des יבום-Aktes erſt zu dieſem freien Entſchluſſe gekommen oder durch dieſelben nur in dem bereits früher gefaßten Entſchluſſe beſtärkt worden.

V. 9. ונגשה יבמתו אליו. ונגשה Nifal. Während נגש im Kal auch als Ausdruck eines kecken Hintretens gebraucht wird, wie למלחמה (Richter 20, 23 und Jirmija 46, 3), גש פגע בו (Sam. II. 1, 15), מי בעל משפטי יגש אלי (Jeſaias 50, 5), ויגש הפלשתי, ויגש אל הפלשתי (Sam. I. 17, 16 u. 40), ויגשו לשבר הדלת (1. B. M 10, 9) u. ſ. w., iſt הנגש im Nifal überwiegend ein beſcheidenes, ſchüchternes Sichnähern. משה נגש אל הערפל (2. B. M. 20, 21), ונגש משה לבדו (daſelbſt 24, 2), והקרבתיו הכהנים הנגשים, ואחרי כן נגשו בני ישראל (2. B. M. 34, 32), ונגש אלי (Jirm. 30, 21), אלי (daſelbſt 19, 22). In dieſem ונגשה יבמתו אליו iſt ſomit dem Akte von vornherein der Schein einer jeden gegenſätzlichen, unfreundlichen Geſinnung genommen.

וחלצה. חלץ ſetzt voraus, daß der Schuh feſt dem Fuße angebunden geweſen, ſo וחלצו את האבנים (3. B. M. 14, 40), daher ja auch das Freimachen aus einer Gebundenheit, צדיק מצרה נחלץ (Prov. 11, 8).

נעלו, von נעל abſchließen, gegen Eindringen von außen abſperren, iſt eine vor äußeren Eindrücken ſchützende Fußbekleidung. Daher nicht ein Zeugſchuh (אנפיליא), ſondern ein lederner Schuh, und zwar von nicht zu dünnem weichen Leder, der den Fuß hinreichend ſchützend bedeckt, שחופה את רוב רגלו. Dem ſymboliſchen Charakter des feſten Schutzes gemäß wird der חליצה-Schuh durchaus von Leder hergeſtellt, auch mit Lederſtreifen genäht. Er iſt auch נעלו, nicht nur im Moment der חליצה ihm gehörig, ſondern auch נעלו הראוי לו, ſeinem Fuße angemeſſen und, wie ſich aus dem Begriff חליצה ergiebt, zum Befeſtigen und Feſtbinden mit ledernen Knopf- und Schlingen und desgleichen Bindriemen verſehen, ſo daß er ein feſtes Stehen und Gehen, einen „ſtarken Stand und Fortſchritt“ vermittelt (Jebamoth 101 u. 102).

10. וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל׃ ס

10. sein Name werde in Jisrael genannt: das Haus des Schuhentzogenen.

11. כִּי־יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָה אֵשֶׁת הָאֶחָד לְהַצִּיל

11. Wenn Männer sich zusammen schlagen, der eine mit dem andern, und es tritt die Frau des einen hin, ihren

---

מעל רגלו, der symbolischen Bedeutung des Aktes gemäß hat der Schuh unmittelbar dem Fuße aufzusitzen und sich keine andere Fußbekleidung darunter zu befinden. מעל רגלו ולא מעל דמעל, mit Entziehung des Schuhes, sei der Fuß jeder schützenden Hülle beraubt (daselbst).

וירקה בפניו. Das vorangehende לעיני זקנים bezieht sich auf den ganzen Akt, also auch auf die רקיקה, דכתיב לעיני, צריכי דייני למיחזי רוקא כי נפיק מפומא דיבמה, רקיקה על הארץ בפניו לעיני זקנים (daselbst 106 b). Mit dieser זקנים וירקה, mit diesem Speichelwurf zur Erde vor ihm unter den Augen der Ältesten und dem darauf folgenden ככה יעשה u. s. w. läßt der יבם die Witwe aussprechen, daß außer der חליצת נעלו מעל רגלו, daß außer dem Verlust des eigenen geschützten „Standes und Fortganges", Dem die öffentliche Verachtung zuteil werden müsse, der aus Gleichgiltigkeit und Herzlosigkeit des Bruders Haus nicht weiter bauen wollte (siehe oben zu V. 7).

Mit dem Entschuhungsakte ist die יבמה von jeder זיקת יבום frei, ist מותרת לשוק, darf eine andere Ehe eingehen, ist aber ferner dem Schwager, und so auch, wenn mehrere Brüder da sind, diesen אסור; denn es ist in Vertretung aller Brüder, daß einer von ihnen den חליצה-Akt vornimmt. Ist der geschehen, darf keiner von ihnen sie heiraten, כיון שלא בנה שוב לא יבנה, wie die Halacha diesen איסור an dem Ausdruck אשר לא יבנה lehrt (Jebamoth 10 b) oder wie es im ספרי heißt: אשר לא בנה ולא עתיד לבנות.

Wir haben schon zur Erläuterung der Ausdrücke ולא ימחה, יקום על שם אחיו המת להקים לאחיו שם בישראל, שמו בישראל, auf den Bericht über den dem יבום ähnlichen Vorgang zwischen Boas und Ruth hingewiesen. Als wirkliches יבום kann dieser Vorgang nicht begriffen werden. Abgesehen davon, daß Boas kein Bruder, sondern nur einer der nächsten Verwandten des Verstorbenen war, das Gesetz jedoch die יבום-Pflicht nur auf Brüder, und zwar nur auf Söhne eines Vaters beschränkt, war ja auch Ruth erst nach dem Tode ihres ersten Mannes Jüdin geworden, fehlte somit die allererste Vorbedingung zum יבום. Wohl aber dürfen wir annehmen, die Anschauungen und Familiengesinnungen, welchen das Gesetz durch die יבום und חליצה-Institution eine so bedeutsame Pflege und Bethätigung gewährte, haben im Volke dem Familienleben einen solchen von Pflicht und Liebe getragenen Boden erzeugt, aus welchem Geist und Gesinnung und Handlungsweise eines Boas, einer Ruth und Naami von selbst erblühten. War doch einer solchen über den engen Kreis von Brüdern hinausgehenden Anhänglichkeit und Zusammenhörigkeit der Verwandten in Freud und Leid auch schon durch die Geulainstitution (3. B. M. 25, 25 u. 49) vorgearbeitet, die ebenfalls in Ruths und Boas Geschichte zur Geltung kam.

V. 11. כי ינצו וגו'. Die drei letzten Kapitel waren zunächst der Pflege solcher Gesinnungen und Handlungsweisen gewidmet, die die Grundzüge des jüdischen Nationalcharakters bilden sollen. Die Gebote der Rücksicht und des Wohlthuns gegen Leidende jeder Art, gegen durch ihr Geschick und ihre Stellung für Härte Empfindliche, treten darin ganz besonders in den Vordergrund. Dieser ganze soziale Gesetzkatechismus schließt mit Aussprüchen, durch welche zu allem Vorhergehenden noch die Warnung vor sich selbst

Mann aus der Hand dessen zu retten, der ihn schlägt, und sie streckt die Hand und greift an seine Scham,

12. sollst du ihr die Hand abschlagen, sollst nicht schonen.

אֶת־אִישָׁהּ מִיַּד מַכֵּהוּ וְשָׁלְחָה יָדָהּ וְהֶחֱזִיקָה בְּמְבֻשָׁיו׃
12. וְקִצַּתָּה אֶת־כַּפָּהּ לֹא תָחוֹס עֵינֶךָ׃ ס

---

vergessender Roheit und vor Unrechtlichkeit jeder Art hinzukommt, Verirrungen, die sehr wohl mit anderseitiger Milde und Wohlthätigkeit gepaart sein können, und endlich mit dem Hinweis auf den vollendeten Gegensatz zu dem ganzen Charakterbild, dessen Pflege und immer fortschreitende Verwirklichung von der jüdischen Nation erwartet wird, mit dem Hinweis auf Amalek, dessen Verschwinden aus dem Völkerverein der Menschheit und deren Ruhmestraditionen eines der letzten Ziele der geschichtlichen Sendung Israels bildet.

כי ינצו וגו׳ (siehe zu 2. B. M. 21, 22).

כי ינצו וגו׳ והחזיקה במבושיו. B. K. 86 b ist nach der Halacha der Mischna (und so auch daselbst 27 a) in diesem Problem, die Gesetzgebung über den Schadenersatz für körperliche Thätlichkeiten (2. B. M. daselbst 19—25) ergänzend, die Lehre über בשת, über thätliche Beschämung, thätlichen Schimpf, niedergelegt, dessen Ersatz noch zu den Ersatztiteln נזק צער רפוי שבת hinzukommt. Das החזיק במבושיו wird als Beispiel einer thätlichen Beschimpfung begriffen und an dem ושלחה ידה והחזיקה במבושיו gelehrt, daß abweichend von den anderen zu Ersatz verpflichtenden Beschädigungen, für welche der Grundsatz gilt: אדם מועד לעולם וכו׳, die בשת=Ersatzpflicht nur במתכוין eintritt, nur wenn die Beschimpfungs= mindestens die Beschädigungsabsicht vorhanden war. Das וקצתה את כפה ist nur bildlicher Ausdruck für die Unschädlichmachung der Hand für die Zukunft durch die Geldbuße, zu welcher sie gerichtlich verhalten werden soll, ebenso, wie das עין בעין שן בשן וגו׳ (Kap. 19, 21) bei עדים זוממין, das, wie wir dort erläutert, ja nur ממון sein kann, und heißt es hier ebenso wie dort לא תחום עינך, wohl, weil hier die beschimpfende Handlung im Affekt und in der Rettungsabsicht geschehen, daher auch, wie (daselbst 28 a) gelehrt wird, nur zur gerichtlichen Schuld sich eignet, wenn sie bei dem Rettungsakt zu umgehen gewesen war, שיכולה להציל על ידי דבר אחר. Das Problem, an welchem hier die Strafbarkeit einer beschimpfenden Handlung gelehrt wird, enthält durch seine Umstände die Mahnung, selbst im berechtigten Affekt seiner Gefühle mit Besonnenheit mächtig zu bleiben und nie in Rohheit auszuarten, und richtet in allererster Linie diese Mahnung an die Frauen, denen mehr noch als Männern alle rohe Leidenschaftlichkeit fremd sein müßte, und die mitten im Streite der Männer, bei aller entschiedenen Teilnahme, die Wächterinnen der Sitte und des Anstandes bleiben sollen.

Daß aber dieses Problem mit solcher Tendenz eben hier seine Stelle erhalten, dürfte durch das unmittelbar vorangehende Gesetz der יבום= und חליצה=Institution motiviert sein. Ist diese doch die einzige Gelegenheit, wo das Gesetz eine Frau veranlaßt, in die Öffentlichkeit des Gerichts hinzutreten, sie veranlaßt, ihre Eheansprüche an einen Mann öffentlich geltend zu machen, beides schon an sich Momente, die von der sonst dem jüdischen Weibe eigenen, bescheidenen Zurückhaltung abzugehen scheinen. Dazu kommt, daß der חליצה=Akt, jemanden barfuß machen, unter anderen Umständen selbst ein thätlicher בושת=Akt wäre, der nur hier durch den Sinn, in welchem er geschieht, und den bedeutungsvollen Inhalt, den das Gesetz durch ihn aussprechen läßt, zu einem sittlich adelnden Gedankenausdruck erhoben wird.

Die Veranlassung, die damit gegeben ist, daran die Lehre von der Strafbarkeit einer jeden wirklichen thätlichen beschämenden Handlung und der insbesondere von dem

13. Du sollst nicht in deiner Tasche haben zweierlei Gewichtsteine, einen großen und einen kleinen.

14. Du sollst nicht in deinem Hause haben zweierlei Maß, ein großes und ein kleines.

13. לֹא־יִהְיֶה לְךָ בְּכִיסְךָ אֶבֶן וָאָבֶן גְּדוֹלָה וּקְטַנָּה׃

14. לֹא־יִהְיֶה לְךָ בְּבֵיתְךָ אֵיפָה וְאֵיפָה גְּדוֹלָה וּקְטַנָּה׃

---

weiblichen Geschlechte unter allen Umständen zu bewahrenden Selbstbeherrschung und Fernhaltung von allem Kecken und Rohen zu knüpfen, ist, dünkt uns, von selbst einleuchtend.

Im ספרי wird, außer der oben entwickelten in Mischna und Gemara rezipierten Auffassung unserer Stelle, noch eine andere gegeben, nach welcher das והחזיקה במבושיו nicht als ein Beispiel für בושת, sondern als Beispiel einer Lebensgefährdung, דבר שיש בו סכנה, und das וקצותה את כפה in buchstäblichem Sinne als ein das Leben des Bedrohten rettender Akt genommen, und daran und dem weiteren לא תחום עינך die Pflicht gelehrt wird, einen durch den andern lebensgefährlich Bedrohten durch Verletzung des Bedrohenden, wenn nicht anders möglich, selbst durch dessen Tötung zu retten. Im Talmud kommt diese Auffassung nicht vor, und wird die Lehre der eventuellen Lebensrettung durch Tötung des Angreifers, רודף אחר חברו להרגו ניתן להצילו בנפשו, oben an Kap. 22, 26 u. 27 (siehe daselbst) gelehrt. (Siehe auch 2. B. M. S. 237). רמב״ם hat auffallender Weise beide Auffassungen, die in Mischna und Gemara rezipierte הל׳ חובל I, 9; die des ספרי: הל׳ רוצח I, 7, 8. Es dürfte aber, wie uns scheint, רמב״ם selbst die Lösung dieses Auffallenden angedeutet haben. In הל׳ רוצח entwickelt er ausführlich die Auffassung unserer Stelle als רודף nach dem ספרי ohne weitere Bemerkung. In הל׳ חובל heißt es aber: ומניין שהוא חייב בבושת בפני עצמו שהרי נאמר ושלחה ידה והחזיקה במבושיו וקצותה את כפה בכלל דין זה כלל המבייש. Demnach umfaßte unsere Stelle beide Bestimmungen, רודף und בושת. Zunächst רודף, implizite aber, da das Problem gerade ein solches Beispiel wählt, והחזיקה במבושיו, das ebenso wohl בושת, als סכנה bewirken kann, auch בושת, und וקצותה את כפה geböte, die sich an dem andern vergreifende Hand in jeglicher Weise unschädlich zu machen: buchstäblich, wenn סכנה vorliegt, durch Geldentschädigung, insofern בושת verübt worden. Bezieht sich doch auch das לא תחום עינך bei עדים זוממין (Kap. 19, 21), auf welches zur Erläuterung hingewiesen wird, nicht nur auf ממון, sondern auf נפש und ממון נפש בנפש. נפש ממש ist נפש בנפש und ממון ist עין בעין וגו׳, und auf beides bezieht sich das einleitende לא תחום עיניך. Ja, nach Sanhedrin 74 a (siehe 2. B. M. S. 237) dürfte es sogar möglich sein, daß beides gleichzeitig zur Vollziehung käme. Da nämlich nach der Voraussetzung קצוה כפה zur Lebensrettung des Bedrohten genügte, war somit dies der Fall, יכול להציל באחד מאיבריו, war also der רודף nicht ניתן להצילו בנפשו und könnte somit auch השלומין התימה — (והיה צ״ע אם אין לפוטרה משום כדי רשעתו ודו״ק) für בושת eintreten. על הסמ״ג שהביא במל״ת קסד ובמ״ע עז פירוש הספרי וחמה על רשי׳ שפירש הפסוק בחומש על תשלומי בושת כדברי ר׳ יהודה שהוא יחיד והלא אדרבא סברת ר׳ הוא כתם משנה וגמרא כנ״ל ולא ידענו תשלומי בושת בנזקין בש״ס אלא אליבא סברא זו של ר׳ יהודה ואידך ספרי דמפרש הפסוק אהצלת נרדף מיד רודף לא הובא כלל בש״ס והוא דבר תמוה ארבינו הגדול בעל הסמ״ג וצ״ע.)

VV. 13 u. 14. לא יהיה לך וגו׳ גדולה שהיא מכחשת את הקטנה: גדולה וקטנה. (ספרי), nicht, daß man nicht ganze und Teilgewichte und Maße haben solle, sondern, daß man nicht einander widersprechende Gewichte und Maße von vorgeblich derselben

15. אֶבֶן שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה־לָּךְ אֵיפָה שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה־לָּךְ לְמַעַן יַאֲרִיכוּ יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃

15. Vollkommene Gewichtsteine und gerecht sollst du haben, vollkommenes Maß und gerecht sollst du haben. Darob werden deine Tage lange dauern auf dem Boden, den Gott, dein Gott, dir giebt.

Größe haben dürfe, kein schweres und leichtes Pfundstück, kein weites und enges Maß, keine große und kleine Elle ꝛc., um sich zu seinem Vorteil bald des einen, bald des andern zu bedienen.

Wie das große Kapitel der Lebensheiligung (3. B. M. 19) mit der Lehre von der Maßgerechtigkeit schließt, so schließt auch hier der Katechismus der Sozialgesetzgebung für die ins Land Ziehenden mit wiederholter Verpflichtung zur Maßgerechtigkeit und Warnung vor einer jeden Verletzung derselben. Wir haben dort, im 3. B., die darauf bezüglichen Gesetzesbestimmungen bereits im Zusammenhange betrachtet, haben auf die hohe Bedeutung und tiefgreifende Wichtigkeit hingewiesen, welche das Gesetz dieser Gewissenhaftigkeit im Verkehrsleben für den ganzen jüdischen Charakter beimißt, also, daß es den Juden als vor Gottes Angesicht verworfen erklärt, der sich eine Ungerechtigkeit im Messen, Wägen, Zählen ꝛc. zu Schulden kommen läßt, daß es עונשן של מדות den עונשן של עריות vollkommen zur Seite stellt, ja diesen noch überordnet, und die Verkehrsgewissenhaftigkeit als Grundprinzip des jüdischen sozialen Menschen also hinstellt, wie es die Geschlechtsgewissenhaftigkeit als Grundprinzip des jüdischen sittlichen Menschen hingestellt hat.

Wir verweisen hier auf das dort bereits ausführlich Entwickelte und beschränken uns darauf, diejenigen Momente anzumerken, welche unserer Gesetzesstelle als Ergänzung des dort bereits Ausgesprochenen bewahrt geblieben.

Dort (Kap. 19, 35 u. 36) mit dem Ausspruch לא תעשו עול במשפט וגו׳ ist Messen, Wägen, Zählen, Rechnen ꝛc. als ein jedem einzelnen Menschen anvertrauter Rechtsakt charakterisiert, und die Warnung vor dem Mißbrauch dieses Vertrauens, sowie die Pflicht, auf gerechtes Gewicht und gerechtes Maß zu halten, allgemein ausgesprochen. Hier, den nun dem bürgerlichen Verkehr im Lande Entgegenziehenden, wird schon der bloße Besitz, das bloße Vorhandensein ungenauer Gewichts- und Messungsmittel in „Tasche und Haus" verpönt, und damit die Verhütung der Möglichkeit, ja des bloßen Scheins eines Mißbrauchs, sowie durch das (V. 15) dem איפה שלמה absolut beigefügte וצדק ein ausgiebiges, jede Beeinträchtigung ausschließendes Verfahren beim Messen und Wägen zur Pflicht gemacht und die Grundlage für alle die praktisch eingehendsten Bestimmungen gegeben, die wir bereits im 3. B. allgemein skizziert.

3. B. M. 19, 36 heißt es אבני צדק איפת צדק. Sollte nun hier auch צדק die Beschaffenheit der Gewichts- und Messungsmaße wie שלמה bezeichnen, so hätte es: אבן צדק ושלמה, איפת צדק ושלמה heißen sollen, da צדק als Substantiv in adjektivischer Bedeutung normal nur einem im st. constr. stehenden Substantiv beigefügt werden kann. So aber ist es mehr adverbialiter, איפה שלמה יהיה לך und zwar צדק mit gerechtem, das Recht wahrendem Gebrauch. Daher denn auch (Baba Bathra 88 b) die Pflicht für den Verkäufer: צדק משלך ותן לו reichlich zu messen und zu wägen und von dem Seinigen etwas zuzugeben, damit jedenfalls der Käufer das ihm Gebührende erhalte.

למען יאריכו ימיך וגו׳. Die Dauer deiner staatlichen Existenz auf eigenem Boden ist von der gewissenhaftesten Verkehrsgerechtigkeit bedingt, die dein Gott von dir fordert und die einen Grundzug in deinem Volkscharakter bilden soll; denn

16. כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל־ עֹשֵׂה אֵלֶּה כֹּל עֹשֵׂה עָוֶל: פ

16. Denn ein Abscheu Gottes, deines Gottes ist jeder, der solche Dinge thut, jeder, der Unrecht thut.

V. 16. כי תועבה ד' אלדיך כל עשה אלה, denn nicht nur das Unrecht, der Mensch, den Gott gewürdigt hat, ihn seinen Gott, den Lenker seiner Geschicke und den Leiter seiner Thaten nennen zu dürfen, der jüdische Mensch wird ein Abscheu „Gottes, seines Gottes", wenn er sich „Jude" nennt und nicht aufs gewissenhafteste das Recht im Menschenverkehre wahrt. Der Jude mit falscher Elle und falschem Gewicht darf Gott nicht mehr „seinen" Gott nennen כי תועבת ד' אלדיך כל עשה אלה כל עשה עול. כל עשה אלה, Baba Bathra 88 b wird das bedeutsame Wort gesprochen: קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות שזה נאמר בהן (ויקרא יח' כו) אל תא נאמר בהן (דברים כה טו) אלה ומאי משמע דהאי אל קשה היא דכתיב (יהוקאל יו' יג) ואת אילי הארץ לקח. Das heißt, die Verantwortung für Maßverfündigungen ist noch schwerer, als die für geschlechtliche Verfündigungen. Auf die geschlechtlichen Verfündigungen wird 3. B. M. 18, 27 mit dem gekürzten אל hingewiesen כי את כל התועבת האל וגו' hier bei den Maßverfündigungen aber mit vollem אלה: כי תועבת ד' אלדיך כל עושה אלה; in אל liegt aber der Begriff der Schwere, die Großen und Mächtigen werden אילי הארץ genannt. In der That dürfte wohl auch in אלה das Dagesch im ל auf ein fehlendes נח, somit auf die Wurzel איל, Kraft, Stärke hinweisen. Andererseits wohnt ja auch der Wurzel אלה, wovon ja אלה die Eiche, und lautverwandt עלה das Blatt, der Begriff mächtiger Entfaltung inne. So daß in איל eine intensive, in אלה eine extensive, und in אֵלֶּה, kombiniert, eine zugleich intensive und extensive Größe ihren Ausdruck finden kann.

Wir haben bereits 1. B. M. S. 4 in dem durch das Demonstrativ: diese, zum Ausdruck kommenden Gedanken die zusammenfassende Unterordnung eines Vielen unter eine Einheit bemerkt und daraus die Bezeichnung אלה, אלדים für Gott begreifen zu können geglaubt (siehe daselbst). Der Begriff der zusammenfassenden Unterordnung einer Vielheit unter eine Einheit enthält aber gleichzeitig die Kraft-, Macht- oder Beziehungsentfaltung dieses einen in eine Vielheit und zu einer solchen, ja, setzt sie in tiefem Grunde wesentlich voraus. In אלה, diese, tritt daher die Umfangsgröße אלה, in den Vordergrund und die intensive Größe, איל, ist mehr eine angedeutete, denkend zu finden.

Es liegt nun sehr nahe, daß da, wo der Gedanke „diese" emphatisch: diese! אלה, zum Ausdruck kommt, insbesondere, wo es absolut, wie hier, ohne Substantiv steht, כל עושה אלה, daß da in der That der den Wurzeln innewohnende Begriff intensiver und extensiver Größe zu denken gegeben wird: Dinge von solcher Schwere und so weit reichender Wirkung!

Wo nun in solchem Falle אלה um das ה verkürzt als אֵל auftritt, das ist eben nur der Gedanke intensiver Schwere hervorgehoben, während in solchem Falle das vollgeschriebene אלה den Gedanken weitreichender Wirkung in den Vordergrund hebt. Beides entspricht nun den oben ausgesprochenen vergleichenden Bemerkungen über Geschlechtsverfündigungen und Maßverfündigungen. Jene, עונש עריות, sind vorzugsweise von intensiver Schwere und daher auch mit כרת im Gefolge. Allein ihre verderblichen Wirkungen gehen häufig nicht über die Persönlichkeit der sich Verfündigenden hinaus. עונש מדות, Maßverfündigungen wirken aber in weite Kreise hin verderblich, und darin liegt eben, wie dort weiter ausgeführt wird, die überwiegende Schwere ihrer Verantwortung. עריות, obgleich בכרת, sind אפשר בתשובה, können durch ernste Reue und Besserung wieder gesühnt werden. Die Sühne von Maßverfündigungen wäre aber in

מפטיר. 17. זָכוֹר אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה לְךָ עֲמָלֵק בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם:

17. Gedenke deſſen, was dir Amalek gethan, auf der Wanderung, als ihr aus Mizrajim zoget.

---

erſter Linie durch Rückvergütung des unrecht Erworbenen an die Beeinträchtigten bedingt, deren aber z. B. bei einem Geſchäfte, das für den Verkauf ſeiner Waren unrechtes Maß und Gewicht gehalten, in der Regel bereits ſo viele und gar nicht mehr gekannte ſind, daß dieſe allererſte Bedingung nicht zu erfüllen iſt. Obgleich den für Beeinträchtigung ihm nicht mehr Bekannter Sühne Erſtrebenden (Baba Kama 94 b) gelehrt wird, יעשה בהן צרכי צבור, das eigentlich zurückzuerſtattende Gut zur Stiftung oder Unterhaltung öffentlicher, der allgemeinen Benutzung beſtimmter Anlagen, wie Brunnen u. ſ. w. zu verwenden, damit womöglich ſolches auch den beeinträchtigten Unbekannten noch wieder zugute kommen könnte, ſo iſt doch eine ſolche Verwendung nur ein unzureichendes Auskunftsmittel, das die eigentliche תשובה bei Maßverſündigungen nicht zu erfüllen vermag. לאו תשובה מעליותא היא (ſiehe B. B. 88 b הוספו׳ daſelbſt).

כל עושה עול (ſiehe zu 3. B. 19, 35).

V. 17. זכור וגו׳. Das Fernhalten von jedem עול, von dem Mißbrauch jeder, ſei es auch nur momentanen Überordnung (עול) über den andern zu deſſen Schaden, von dem Mißbrauch eines jeden Vertrauens, das ein Menſch in den andern ſetzen muß, wenn überall ein Zuſammenleben der Menſchen möglich ſein ſoll, das Durchdrungenſein von der Überzeugung, daß wir nur ſo lange Gott unſeren Gott nennen dürfen, als wir ängſtlich das kleinſte Unrecht gegen ſeine Menſchen auf Erden ſcheuen, und die daraus hervorgehende fleckenloſeſte Rechtſchaffenheit in unſerem Verkehr mit Menſchen, das war der letzte Zug, den das Geſetz für das Charakterbild des von ihm zu leitenden und nach ihm ſich nennenden Volkes gezeichnet. Das Volk, in deſſen Nationalcharakter die Züge des Mitgefühls, der Rückſicht, der Milde, des Wohlthuns gegen alles, was lebt, hervorleuchten ſollen, wie dazu die letzten Kapitel des Gottesgeſetzes wiederholt gemahnt, das überall bereit ſein ſoll, „wohl" zu thun, dem ſolle es in allererſten Linie unmöglich werden, „wehe" zu thun, das ſoll im vollendetſten Ideal als „ישרון" (Kap. 33, 26) über die Erde wandeln, in deſſen Verkehr mit Menſchen ſolle es als ישר, als das geradeſte, rechtſchaffenſte, biederſte unter den Völkern ſich ankündigen, und שארית ישראל, diejenigen, die alle Zeiten und alle Prüfungen für die einſtige jüdiſche Vollendung durchdauern, erblickt das Prophetenwort in denjenigen, welche „kein Unrecht thun, keine Täuſchung reden und in deren Mund ſich keine Zunge des Truges findet; ſie allein finden auf Erden ihre Weide und Ruhe, ſie allein haben vor nichts und niemandem zu zittern" שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כוב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית כי המה ירעו ורבצו ואין מחריד (Zefanja 3, 13).

Den geraden Gegenſatz zu dieſem aus Gerechtigkeit und Liebespflicht gewobenen Charakterbilde eines Volkes, das nur in gewiſſenhafter Pflichttreue ſeine Macht und ſeine Zukunft erblicken, und durch deſſen Vorgang die ausſchließliche Pflichthuldigung einſt das Anteil der Geſamtmenſchheit werden ſoll, bildet eine Völkergröße, die, wie Amalek, nur in dem Schwerte ihre Macht und in dem Niedertreten aller ungerüſteten Schwächern ihre Ruhmesfreude findet. Sie trat bereits bei dem erſten Hineintreten des Volkes der ſiegreichen Pflichttreue in die Völkergeſchichte (2. B. M. 17, 8—16) dieſem feindlich entgegen und ihr ward (daſelbſt) gleich bei dieſem erſten gegenſätzlichen Verſuch das einſtige Verſchwinden aus dem Gedächtniß der Völker verkündet (ſiehe daſelbſt).

Die nunmehr mit ihrer Pflichtaufgabe in das Land des Geſetzes zu deſſen treuer Erfüllung Einziehenden werden daher hier auf dieſen ihren ausgeprägteſten Gegenſatz,

18. אֲשֶׁר קָרְךָ בַּדֶּרֶךְ וַיְזַנֵּב בְּךָ כָּל־הַנֶּחֱשָׁלִים אַחֲרֶיךָ וְאַתָּה עָיֵף וְיָגֵעַ וְלֹא יָרֵא אֱלֹהִים׃

18. Wie er dich anfiel auf der Wanderung und Nachzügler von dir metzelte, alle die nur schwach dir folgten, während du matt und abgemüht warst, und fürchtete nicht Gott!

---

und zwar zu dauernder Erinnerung, nochmals hingewiesen, in den einzelnen Zügen seines Auftretens ihnen dieser Gegensatz zu ihrer Bestimmung zum klarsten Bewußtsein gebracht, und — während dort der Kampf gegen Amaleks Völkerprinzip bis zu dessen völligem Verschwinden als Inhalt aller völkergeschichtlichen Gotteswaltungen auf Erden verkündet ist — wird hier Israel aufgefordert, sich als mitwirkendes Werkzeug für diesen Gottes-kampf gegen Amalek zu begreifen und zu bewähren, aus dessen die Menschen irre-führenden, mit seinem Glanze blendenden Ruhmeslorbeer das letzte Blatt eben dann fallen werde, wenn nicht vor einem stärkeren Schwerte sein Schwert, wenn vor einer nur auf Pflichttreue gegen Gottes Sittengesetz aufgeblüht stehenden, nur von Gott ge-tragenen Macht Amaleks Schwert zusammenbricht.

בדרך בשעה טירופיכם בצאתכם, את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים (ספרי) ממצרים בשעה גאולתכם, eure Gesamtheit (לך) war בדרך, auf der Wanderung begriffen, von ganz anderen Gedanken und Sorgen, als von Kriegsgedanken eingenommen; es war die Wanderung einer heimatlosen Menge mit Frauen und Kindern in der Wüste, deren Lage menschliche Teilnahme von jedem menschlich Fühlenden und nicht Feindselig-keit hätte erwarten dürfen. Und über jedem einzelnen von euch (בצאתכם) schwebte doch die Bekundung des einen Einzigen unsichtbar gegenwärtig, der seine Fesseln gebrochen und ihn aus der Knechtschaft einer solchen Macht wie Mizrajim zur Freiheit geführt, eine Thatsache, die dem Wehrlosesten von euch zu Schirm und Schild gegen jeden mut-willigen Angriff hätte dienen müssen.

מקרה, אשר קרך בדרך ist ja das, was für den davon Betroffenen außer aller Berechnung und Erwartung geschieht (siehe 1. B. M. 24, 12). Du zogst deines Weges und hattest gar keine Veranlassung, einen feindlichen Überfall zu vermuten. Sein Angriff war völlig unprovoziert, war von purer Freude an Menschenschlächterei, oder von einer Ahnung der Gefahr getrieben, die aus dem mit dir in die Geschichte einziehenden Prin-zipe der reinen Menschlichkeit und Pflichttreue seinem Prinzipe der Schwertgewalt zu drohen begann.

וינב, זנב, der Schweif (so rabb. סניף: Anhängsel, das Nebensächliche, einem Hauptkörper Anhängende, und צנף: die Anhängsel, Enden, mit einem Hauptkörper ver-binden, zusammenrollen), hier: die Nachzügler, und זנב, Piel (wie סעף entasten): die Nachzügler von dem Hauptrupp abschneiden, oder niedermachen. כל הנחשלים אחריך, חשל (verwandt mit חסל: abfressen, zu Ende bringen, אול schwinden, עצל träge) Daniel 2, 40: פרולא מהרק וחשל כלה, Eisen zerschlägt und vernichtet alles, bezeichnet jeden-falls einen Schwächezustand, ähnlich wie das versetzte חלש, also: alle, die dir nur schwach nachfolgen konnten, aus Schwäche zurückblieben. ואתה עיף ויגע, du selbst — das ganze Volk, der Hauptkörper selbst — warst matt und abgemüht. Es waren also die Schwächsten unter den Schwachen, die selbst einer langsamen Fortbewegung nicht folgen konnten, die er überfiel. Ihn lud somit nicht Schwäche zu Mitleid und Schonung, sondern zu roher, höhnender Mißhandlung.

ולא ירא אלהי׳, und er sah nicht Gott, der für den Schwachen eintritt gegen die Faust des Starken, und hatte keine Scheu vor Ihm.

19. וְהָיָה בְּהָנִיחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ מִכָּל־אֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב בָּאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחֶה אֶת־זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא תִּשְׁכָּחַ: פ

19. So sei es denn: wenn Gott, dein Gott, dir Ruhe gegeben haben wird von allen deinen Feinden ringsum in dem Lande, welches Gott, dein Gott, dir als Erbe zur Besitznahme giebt, sollst du das Andenken Amaleks von unter dem Himmel weglöschen; vergiß dies nicht.

כו 1. וְהָיָה כִּי־תָבוֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ:

Kap. 26. V. 1. Es sei, wenn du zu dem Lande hinkommst, welches Gott, dein Gott, dir als Erbe giebt, und du hast es in Besitz genommen und wohnst darin:

V. 19. והיה בהניח וגו', wenn Gott dir dein Gott ist, wenn du, im geraden Gegensatz zu allen diesen Amalekzügen, all dein Thun nach seinem Willen richtest und all dein Sein Ihm anheimstellst und du so — nicht durch dein Schwert und deine Macht — durch den mit deiner Pflichttreue gewonnenen Gottesschutz, in dem dir von Gott angewiesenen Lande, unangetastet von allen deinen Feinden ringsum sicher und glücklich ruhst.

נתן לך נחלה לרשתה, das Land, das er dir jetzt zur Besitznahme giebt, war bereits deinen Vätern zugesagt, es kommt dir nur von ihnen als Erbe zu, auf daß du es weiter auf deine Kinder vererbest. Es ist nichts, was du aus eigener Machtvollkommenheit besitzest. Der Pflichttreue in dem Gottesbunde mit deinen Vätern verdankst du es, und nur durch Vererbung dieser Pflichttreue auf deine Kinder wirst du ihnen auch das Land vererben.

תמחה את זכר עמלק (siehe 2. B. M. 17, 14).

לא תשכח, vergiß dies nicht, wenn du je hinüberschwanken und Amalek gleich nicht Pflicht, nicht Gott kennen und, in kleinen oder großen Dingen, nur Gelegenheit suchen wolltest, deine Überlegenheit zum Schaden deiner Mitmenschen zu üben!

Vergiß dies nicht, wenn du je deines Israelberufes und deiner Israelsendung in der Mitte der Menschen vergessen und die Lorbeerkränze beneiden möchtest, die eine bethörte Welt dem Andenken glücklicher Menschenglückzerstörer flicht und den thränengetränkten Boden vergißt, aus welchem der Lorbeer zu solchen Kränzen erwächst.

Vergiß dies nicht, wenn du je selbst unter Amalekrohheit und Gewalt zu leiden hast. Bleibe aufrecht! Bleibe bei der Menschlichkeit und Rechtsachtung, die dein Gott dich gelehrt. Ihnen gehört die Zukunft, Menschlichkeit und Gerechtigkeit bleiben Sieger über Rohheit und Gewalt, und du selbst bist gesendet, durch dein Geschick und Beispiel diesen Sieg und diese Zukunft anzukündigen und mitwirkend herbeizuführen.

לא תשכח, vergiß dies nicht, und auf daß du es nicht vergessest, זכור, erneue dir von Zeit zu Zeit Amaleks Gedächtnis und das, was dir über seine Zukunft gesagt ist —

כי תבוא

Kap. 26. V. 1. כי תבוא וגו'. Die ganze Gesetzgebung schließt mit zwei Institutionen, מקרא ביכורים und וידוי מעשר, welche die Grundthatsachen der jüdischen Nationalgeschichte und die Grundnormen der jüdischen Nationalaufgabe in zwei Bekennt-

2. וְלָקַחְתָּ֞ מֵרֵאשִׁ֣ית ׀ כָּל־פְּרִ֣י הָאֲדָמָ֗ה
אֲשֶׁ֨ר תָּבִ֜יא מֵֽאַרְצְךָ֤ אֲשֶׁר־יְהוָה֙
אֱלֹהֶ֣יךָ נֹתֵ֣ן לָ֔ךְ וְשַׂמְתָּ֖ בַּטֶּ֑נֶא וְהָלַכְתָּ֙
אֶל־הַמָּק֔וֹם אֲשֶׁ֥ר יִבְחַ֛ר יְהוָ֥ה אֱלֹהֶ֖יךָ
לְשַׁכֵּ֥ן שְׁמ֖וֹ שָֽׁם׃

2. so nimmst du eine Auswahl der Erstlinge aller Bodenfrucht, die du von deinem Lande, welches Gott, dein Gott, dir giebt, heimbringst, und legst sie in einen Korb und gehest zu dem Orte hin, den Gott, dein Gott, erwählen wird, seinem Namen dort Stätte zu geben,

---

nisse zusammenfassen, deren jährliches, beziehungsweise dreijährliches Aussprechen in jedem jüdischen Mann das Bewußtsein seines nationalgeschichtlichen Ursprungs und der daraus hervorgehenden nationalgesetzlichen Aufgabe wach und lebendig halten soll. Beide knüpfen sich an zwei andere bereits im Gesetze niedergelegte Institutionen, ביכורים und מעשר, welche die Würdigung des Landesbesitzes und der daraus hervorgehenden materiellen Begüterung, diese Grundlagen der nationalen Existenz, nach deren Ursprung und Bestimmung in gedankenvollen Bekenntnisthaten zum Ausdruck zu bringen haben. Sie stehen daher in engster Beziehung zu dem Lande, dessen Besitznahme eben bevorsteht, und haben daher hier am Schlusse der Gesetzgebung, für deren Verwirklichung das Land erreicht wird, ihre geeignetste Stelle.

V. 2. ולקחת וגו׳. Die Pflicht, die Erstlinge der Landesfrüchte in das Haus des Gesetzesheiligtums hinaufzubringen, ist schon wiederholt im Gesetze ausgesprochen (siehe 2. B. M. 22, 28. 23, 19 und 34, 26). Das Wochenfest heißt ausdrücklich: חג הקציר בכורי מעשיך (daselbst 23, 13) und יום הבכורים (4. B. M. 28, 26), mit welchem die Darbringung der מנחות von neuer Frucht und das Hinaufbringen der Erstlinge eingeleitet wird (siehe zu 3. B. M. 2, 11. 12 u. 23, 16. 17 und 4. B. M. 28, 26). Ebenso ist bereits oben Kap. 12, 6 u. 17 die Pflicht des Hinaufbringens der Erstlinge zu der von Gott für das Heiligtum seines Gesetzes erwählten Stätte und das Verbot, sie außerhalb derselben im Lande zu genießen, im Zusammenhange mit andern dorthin bestimmten Heiligtümern ausgesprochen. ביכורים werden dort unter dem Ausdruck ידך תרומת verstanden, eine Bezeichnung, die in dem hier folgenden ihre Erklärung findet.

Hier folgen nun nähere Bestimmungen der ביכורים-Institution, die, so einfach sie sind, in ihrer Ausführung sich zu einer großartigen, freudig gehobenen nationalen Bewegung gestaltete, welche jedes Jahr die Sommermonate vom Wochen- bis zum Hüttenfeste hindurch dauerte.

מראשית ולא כל ראשית, מראשית כל פרי האדמה (Menachoth 84 b). Es heißt nicht ראשית כל פרי וגו׳, weil in der That nicht alle Bodenfrüchte ביכורים-pflichtig sind, sondern die Halacha mit ש״ג-Hinweis auf ארץ חטה ושערה וגפן u. s. w. (Kap. 8, 3) lehrt, daß auch hier das Land in ארצך nur in seinen dort genannten sieben seinen Bodenreichtum charakterisierenden Früchten gedacht wird. Die Bestimmung konnte daher nicht ראשית כל פרי, sondern nur מראשית כל פרי lauten, weil die ביכורים-Pflicht sich nur auf eine Auswahl der Bodenfrüchte, auf die sieben Fruchtarten bezieht, welche שבח ארץ ישראל, den Bodenreichtum des Landes bilden. Und ebenso wie מראשית nur eine Auswahl bezeichnet, so bezeichnet auch das מארצך (es hätte heißen können אשר תביא ארצך, welche dein Land dir heimbringt), daß auch von diesen auserwählten Früchten nur diejenigen ביכורים-pflichtig sind, die in den für sie am besten geeigneten Gegenden des Landes wachsen. So: לא מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים, so Datteln nicht aus Gebirgsgegenden, andere Früchte nicht aus Tiefland (daselbst 84 b כן נלע״ד לפרש

מימרא דר' אלעזר דלא בא לומר דיליף ר"י שאין חייב בביכורים מכל פירות ממראשית דאף הוא יש לו ג"ש דארץ ארץ אלא ה"ק כמו שהוצרך הכתוב לומר מראשית ולא כל ראשית כיון דלא מהייב אלא או' המינים כדילפינן בג"ש כך אמר קרא מארצך ולא כל ארצך להוציא תמרים שבהרים וכו'. כנלע"ד ובזה מסולקת קושית המפרשים מאחר דיל"ל ג"ש לימוד מראשית ולא כל ראשית ל"ל עי' הרא"ם לרשי' וברכת הזבח מנחות פד' ב' ומן התימה על הגדולים הנ"ל דס"ל דבאמת דמראשית ולא כל ראשית דרשינן כמו בחלה דבעינן שירים נכרים והלא בפירוש איתא פיאה א' א' דביכורים אין להם שיעור למעלה וביכורים ב' ד' עושה אדם כל שדהו ביכורים ע"ש כר"ש אלא ע"כ מראשית גבי ביכורים לא אתי כלל להלמודא מאחר דילפינן מג"ש דלא חייב אלא בז' מינים ולא הוה אפשר לקרא לומר ראשית כל פרי כנ"ל. ואפשר הא דמדמי הגדולים הנ"ל דרשה דמראשית דביכורים לדרשה דחלה לא לגמרי מדמי להו אלא כמו דמראשית גבי חלה מלמד דאינו יכול לעשות כל עיסתו חלה כך מראשית גבי ביכורים מלמד שאינו חייב לעשות כל פירות שנתבכרו יחדיו באילן ביכורים אלא סגי אפי' ענב א' אפי' האנה.)

Es waren also nur die sieben Fruchtgattungen, die den „Ruhm" des jüdischen Landes bildeten, und von diesen die auserlesensten Arten, welche ביכורים=pflichtig waren. Sollten sie jedoch, wie es im folgenden Verse heißt, gleichsam das jüdische Land in der Hand des Bringenden repräsentieren und „zeigen", daß er in Besitz des den Vätern verheißenen Landes gekommen. Begreiflich eigneten sich dazu nur die dem jüdischen Lande charakteristischen Früchte und in ihrer besten Art.

Schon am Baume, selbst noch vor vollendeter Reife, bestimmte man die Früchte כיצד מפרישין הביכורים יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול ביכורים שביכר רימון שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו ביכורים (Bikurim 3, 1). Heißt doch darum die Bikurimpflicht מלאה (siehe 2. B. M. 22, 28).

ולקחת והבאה עד שתהא לקיחה והבאה באחד, ולקחת וגו', והלכת וגו' (B. B. 81 b), נראה דכולל הש"ס כל ענין והלכת אל המקום וגו' ובאת אל הכהן וגו' בלשון הבאה דהא לא כתיב והבאת). Es soll das Entnehmen der Früchte vom Boden — nach ר"ה vom Hause — und das Hinaufbringen zum Heiligtum durch einen und denselben geschehen, so daß בצרן ושגרן ביד שליח, wenn der Eigentümer die Erstlingsfrüchte von seinem Acker und Feld gepflückt, sie aber durch einen andern hat hinaufbringen lassen, מביא ואינו קורא, er die Früchte nur schweigend in den Tempel zu bringen hat, die hier folgenden Bekenntnisse aber nicht aussprechen kann. Ebenso, wenn sein שליח die Früchte gepflückt, unterwegs aber gestorben ist und der Eigentümer oder für ihn ein anderer das Hinaufbringen vollendet hat. Hat aber der שליח die Früchte gepflückt und vollends hinaufgebracht, so daß לקיחה והבאה באחד geschehen, so מביא וקורא, so können die בעלים auch die vorgeschriebenen Bekenntnisse aussprechen (רשב"ם daselbst; siehe jedoch תוספו' daselbst. (ועיי' מהרשא שם, סוף ד"ה בצרן ושגרן). Nach חדושי הרמב"ן (daselbst) wäre unter הבאה nicht das ganze Hinaufbringen, sondern nur הכנסתן לעזרה, das Hineinbringen in den Tempelraum begriffen, und solle dies und die לקיחה, das Entnehmen vom Hause, durch die בעלים geschehen sein. Auf dem Wege dürften die Früchte auch abwechselnd von andern getragen werden. Jedenfalls steht לקיחה und הבאה, das Fortnehmen vom Felde — nach ר"ה vom Hause — und das Hinaufbringen zum מקדש, in einem so wesentlichen Zusammenhange, daß beides durch eine und dieselbe Person geschehen soll und so dieser Zusammenhang zum Bewußtsein gebracht wird, und ist die Mizwa nur mangelhaft erfüllt, wenn לקיחה והבאה nicht באחד geschehen.

Wir haben schon zu dem Satze: ראשית בכורי אדמתך תביא בית ד' אלדיך (2. B. M. 23, 19) geäußert, daß in ביכורים der Gedanke sich ausspricht, daß die ersten Früchte unserer Äcker und Felder nicht als תבואה für unser Haus, sondern für Gottes Haus, für das Haus seines Gesetzesheiligtums reifen, und damit die Erkenntnis und das Bekenntnis gepflegt werden soll, daß wir den Segen unserer Äcker und das

3. וּבָאתָ אֶל־הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי־בָאתִי אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵינוּ לָתֵת לָנוּ׃

3. und kommſt zu dem Prieſter, der in jenen Tagen ſein wird, und ſagſt zu ihm: Ich habe es heute Gott, deinem Gotte, an den Tag gelegt, daß ich zu dem Lande hingelangt bin, welches Gott unſeren Vätern zugeſchworen, uns zu geben.

Gedeihen unſerer Arbeit nur in zweiter Linie unſerem Fleiß und der Gunſt der phyſiſchen Einflüſſe, in erſter Linie aber Gott und unſerem treuen Verharren in ſeinem Geſetzes-bunde verdanken. Es iſt alſo nicht nur הבאה, das poſitive Hinaufbringen zu dieſem Geſetzesheiligtum, ſondern auch לקיחה, das negative Fortnehmen von unſerem Felde, oder nach ר״ח von unſerem Hauſe, zum Zwecke des Hinaufbringens in Gottes Haus, die לקיחה ein weſentlicher Teil des ביכורים-Gedankens, der eben durch die Norm: לקיחה והבאה באחד ſeinen Ausdruck erhält. Dagegen iſt aber die הבאה מעכב, und wenn die ביכורים vor vollendetem Hinaufbringen verloren gehen, müſſen andere gebracht werden. חייב באחריותן עד שיביאן להר הבית שנאמר ראשית בכורי אדמתך תביא בית ד׳ אלדיך (Bikurim 1, 9). Im Zuſammenhange hiermit dürfte auch die Beſtimmung:

מלמד שטעונים כלי (ספרי), ושמח בטנא ſtehen, wonach es obligatoriſch iſt, die zum Hinaufbringen beſtimmten ביכורים in ein Gefäß zu legen. Es wird damit die Beſtimmung ihrer הבאה von Haus aus ſichtbar.

V. 3. ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, כי עלתה על דעתך שתלך אצל כהן שלא יהיה בימיך אלא כהן שהוא כשר וכה״א אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה (ספרי). Der Beiſatz אשר יהיה בימים ההם ſoll nach dem ספרי lehren, daß die im Vergleich mit früheren Zeiten etwa geringere Würdigkeit der Prieſter uns nicht abhalten ſoll, zu ihnen mit unſern ביכורים im Heiligtum hinzutreten, ſobald ſie nur כשר, ſobald ſie nur den geſetzlichen Anforderungen entſprechen. Nicht die individuelle Perſönlichkeit des Prieſters iſt es, die wir in Gottes Geſetzesheiligtum aufzuſuchen haben, ſondern in ſeinem ſymboliſchen Charakter als Vertreter und Diener dieſes Heiligtums, der ihm von Gott mit ſeiner Geburt beſtimmt und deſſen er nicht durch Pflichtwidrig-keit unwürdig geworden, ſuchen wir ihn auf, um ihm als ſolchem, als dem Vertreter des Geſetzesheiligtums Gottes in unſerer Gegenwart, die Erſtlinge unſeres Ackers und Feldes zu überbringen. Soll doch, nach der ſogleich folgenden Erklärung, durch die ביכורים eine jede, auch die ſpäteſte Gegenwart, mit der fernſten Urvergangenheit unſerer Nationalität und dem Urſprunge unſerer nationalen Beſtimmung in Verbindung treten. Je weniger etwa eine Gegenwart den idealen Anforderungen dieſer Beſtimmung ent-ſpräche, und jemehr dieſer Abſtand auch durch die Perſönlichkeit der כהנים einer ſolchen Gegenwart zum Bewußtſein käme, um ſo wichtiger dürfte die ביכורים-Übergabe an ſie mit den begleitenden, erklärenden und bekennenden Worten ſein, auf daß der כהן nicht minder als der Bringende an die geſchichtliche Vergangenheit, auf welcher eine jede Gegenwart ſteht und aus welcher ſie ihre Aufgabe zu ſchöpfen hat, dadurch gemahnt werde und beide voll zu beherzigen lerne. So dürfte hier der Beiſatz: אשר יהיה בימים ההם noch in vollerem Maße, als der ähnliche beim Richter (Kap. 17, 9) ſeine be-deutungsvolle Berechtigung haben.

הגדתי היום וגו׳. Vergl. והגדתי לו כי שפט אני (Sam. I. 3, 13), הגדת היום כי אין לך שרים (Sam. II. 19, 7), wo הגיד etwas nicht durch Worte, ſondern durch

4. וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

4. Und es nimmt der Priester den Korb aus deiner Hand entgegen, um ihn vor den Altar Gottes, deines Gottes, niederzustellen.

Handlungen an den Tag legen, das buchstäbliche הגיד vom נגד, etwas vor die Augen stellen bedeutet. So auch hier: durch das Hinaufbringen der ersten Früchte von meinem Felde habe ich es dargethan (siehe Bikurim I, 7 הוי"ט daselbst).

לד' אלדיך, wohl so viel als für Gott, deinen Gott, in Beziehung auf ihn. אלדיך, so Saul zu Samuel (Sam. I. 15, 15 u. 21, 30), Chiskia zu Jesaias (Kön. II, 19, 4), so auch (3. B. M. 20, 7) von dem ganzen Priesterstamm: כי קדוש הוא לאלדיו, es ist Gott, den du lehrst, dessen Gesetz und Heiligtum du vertrittst. Indem ich die Früchte meines Landes zu dir hinaufgetragen, habe ich damit an den Tag gelegt, daß ich meinen Acker und mein Feld nur als Enkel der Väter in Besitz habe, denen Gott dieses Land für ihre Nachkommen im Bundeseid verheißen hatte, wie dies eben die Gesetzeslehre bekundet, welchem das Heiligtum, das du vertrittst, errichtet ist, und der, was er verheißen, in Erfüllung gebracht hat. Mein Acker und mein Feld stehen auf dem Boden „deines" Gottes und nur als Sohn seines Bundes sind sie mein. Zur Bekundung dessen habe ich diese Früchte gebracht.

V. 4. ולקח הכהן וגו' והניחו וגו'. Indem es erst Vers 10 am Schlusse des Ganzen nochmals heißt: והנחתו לפני וגו' והניחו וגו' ולקח der Zweck des Hinaufbringens der Früchte allgemein ausgesprochen, dessen spezielle Ausführung dann folgt. Sie werden dem Priester überreicht, um sie dem מזבח ד' אלדיך, dem unserer völligen Hingebung an Gott, als „unserm" Gott, in Erfüllung seines Gesetzes geweihten Altar zu Füßen zu legen. Das erneute Bewußtsein des innigen Zusammenhangs einer jeden lebendigen Gegenwart samt ihrer materiellen Wohlfahrt mit unserm nationalen Ursprung und der in ihm wurzelnden Bundespflicht, soll eine erneute Hingebung an die uns damit gestellte Lebensaufgabe bewirken.

Das ולקח הכהן הטנא מידך, das Überreichtwerden des Fruchtkorbes durch die Hand des Bringenden an den Priester für den Altar, findet aber seine Erläuterung in dem ידיו תביאנה את אשי ד', in dem Überreichen der Opfer- und Spendenteile, אימורים וחזה ושוק, an den Priester von den שלמים-Opfern (3. B. M. 7, 30; siehe daselbst). Wie dort, so wird auch hier die Übergabe durch eine von בעלים- und Priesterhänden gemeinschaftlich vorgängig zu vollziehende תנופה ותרומה-Handlung vollbracht, und dadurch מוליך ומביא מעלה ומוריד, der Übergabe selbst der Sinn einer Weihung an die gesamte Mitwelt und an Gott erteilt (siehe daselbst zu Versen 28—30). Beachten wir, daß die hier auf den כהן bezogene הנחה, והניחו, am Schlusse von dem Bringenden ausgesagt wird, והנחתו, so setzt auch schon der Wortlaut unseres Textes eine von beiden gemeinsam zu vollbringende Handlung voraus, wie dies ja bei der תנופה wirklich der Fall ist (siehe Menachoth 61 a u. b).

Wie aber die הגשה der Mincha (3. B. M. 6, 7) לפני ד' (במערב) אל פני המזבח, (בדרום), somit an dem südwestlichen Winkel des Altars geschieht, und damit die in der Mincha repräsentierten Güter der Nahrung und des Wohlstandes dem aus der תורה quillenden Geiste huldigend geweiht werden (siehe daselbst und zu Kap. 2, 8), so wird auch hier für die Niederlegung der Früchte zu Füßen des Altars לפני המזבח und לפני ד' und והנחתו לפני ד' und והניחו לפני מזבח ד' ausgesprochen: und daran im Jeruschalmi (Bikurim III, 6) auch der südwestliche Altarwinkel als die auch für die הנחה der בכורים bestimmte Stelle gelehrt. Die Bikurim werden daher in das Heiligtum gebracht, um

5. וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי | יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי־שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב׃

5. Du aber beginnst und sagst vor dem Angesichte Gottes, deines Gottes: Ein Aramäer, dem Untergange nahe, war mein Vater, da zog er nach Mizrajim, nahm dort seinen Fremdlingsaufenthalt mit geringer Zahl und dort wurde er zu einem großen Volke, stark und zahlreich.

---

nach vollzogener תנופה an den südwestlichen Altarwinkel niedergestellt zu werden und damit das Gott gehörige Land mit allem seinem Reichtum der Beherrschung durch den vom Gesetze gewährten Geist zu unterstellen.

ביכורים sind unter den von den Bodenerzeugnissen zu gebenden Spenden die einzigen, bei welchen die תנופה והרומה=Handlung vorzunehmen ist. Weder bei תרומה, noch מעשרות, noch חלה findet eine solche statt. Daraus erklärt sich, daß, wie oben bemerkt, unter תרומת ידך überall nur ביכורים verstanden werden (siehe Raschi Peßachim 36 b).

ולקח הכהן הטנא מידך bezeichnet also das Vornehmen der תנופה. Das vorangehende עודהו הסל על כתפו u. s. w. ward daher nach Bikurim III, 6 noch mit dem Fruchtkorbe auf der Schulter gesprochen, הגיע לארמי אובד אבי מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו וקורא מארמי אובד אבי ארמי עד שהוא גומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא wenn er bis zu אובד אבי gelangt, nimmt er den Korb von der Schulter, hält ihn an dem Oberrand, während der Priester seine Hand unter den Korb legt und die תנופה=Bewegungen macht (vergl. zu 3. B. M. 7, 30), sodann spricht er von ארמי אובד אבי bis zu Ende, stellt den Korb zur Seite des Altars (an der Südseite des südwestlichen Winkels; siehe oben), — verbeugt sich und geht.

וענית ואמרת וגו׳. Mit dem Korbe der bereits dem Streben für Gott und die Gesamtheit durch תנופה geweihten Früchte in der Hand, die er, wie er bereits gesagt, zum Ausdruck des Bewußtseins gebracht, daß er das Land nur der Erfüllung der Bundesverheißung Gottes an die Väter verdanke, schaut nun sein Blick zurück auf diese Uranfänge des jüdischen Volkes und hebt die Momente hervor, in denen eben für alle Zeit die Wahrheit sich bekundet, daß bei der Gründung des jüdischen Volksdaseins nur Gottes Wille und Gottes Allmacht gewaltet und kein sonstiger Faktor Teil daran hat.

ארמי אובד אבי, אבד im Kal ist immer intransitiv und heißt: zu Grunde gehen. אֹבֵד daher: ein zu Grunde gehender, einer, der dem Untergange nahe ist. ארמי und אבד sind daher beides Prädikate von אבי, und zwar läßt der trennende Accent auf ארמי den Gedanken zuerst auf diesem ruhen und fügt dann noch אובד als zweites Prädikat hinzu: ein Aramäer, dem Untergange nahe war mein Vater.

Den größten Gegensatz zu der gesegneten Selbständigkeit im eigenen Lande, von welcher die Früchte im Korbe als bekundende Zeugen gebracht sind, spricht das Prädikat „Aramäer" aus, unter welchem der Bringende seinen Ahn erblickt.

Kanaan war nicht die Heimat der Väter, in Aram stand Abrahams Wiege, Aram nannte er ארצי ומולדתי, sein Land und seine Geburtsheimat; kein Heimatsrecht hatte er selber im Lande, daß nunmehr etwa die Enkel sich desselben als naturberechtigte Erben erfreuen dürften. Heimatlos in der jetzigen Heimat der Enkel war ihr erster Ahn, mußte es als Gnade betrachten, wenn ihm in der jetzigen heimatlichen Erde der Enkel ein Grab für sein Weib gewährt würde. Und als sein erster Enkel, Jakob=Jisrael,

6. Da mißhandelten uns die Mizrer und quälten uns und legten uns harte Arbeit auf.

6. וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה׃

7. Da schrieen wir zu Gott, dem Gotte unserer Väter, und Gott hörte

7. וַנִּצְעַק אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ

---

dessen Namen das Volk jetzt trägt, als Flüchtling in die aramäische Heimat zurückgepilgert war und sich dort durch schweren Knechtesdienst eine Existenz errungen hatte, duldete ihn wieder die aramäische Heimat nicht; mit Untergang bedroht, mußte er, vor seinem ränkevollen Schwäher fliehend, wieder als Flüchtling mit Weib und Kind Kanaans Boden aufsuchen, um auch dort die Ruhe nicht zu finden, und endlich, einer Hungersnot entfliehend, immer noch ארמי, immer noch heimatlos, und schon um dieser noch dazu mit widrigsten Geschicken bisher gepaarten Heimatlosigkeit willen: אובד, nach menschlichem Urteil ohne alle Hoffnung für eine einstige selbständige Zukunft, in die an Sprache und Sitte und Lebensanschauungen noch gegensätzlichere Fremde, nach Egypten, hinabzuziehen.

Volkeszukunft in Kanaans Land war den Vätern verheißen — und als eine nur in Aram berechtigte, zukunftlose Familie zogen sie nach Mizrajim, ארמי אובד, אנום על פי הדבור — אבי וירד מצרימה, fügt die Agadaerläuterung hinzu, der Hinabzug der Jakobsfamilie nach Mizrajim war nach menschlicher Berechnung nur eine noch größere Entfernung von der Verwirklichung der ihnen verheißenen Zukunft. Es war trotz des augenblicklichen Glanzes, dem sie entgegen ging, eine wahrhafte ירידה. Daher bedurfte es des ermutigenden Zuspruchs: אל תירא מרדה מצרימה (1. B. B. 46, 3). Daher schied Josef, in seinem Glanze, mit der Überzeugung, daß es einer besonderen פקידה, eines besonderen Eingreifens der göttlichen Waltung bedürfen werde, und mit der Zuversicht, daß diese sich bezeugen werde, sie einst wieder hinaus und hinaufzuführen zu dem verheißenen Laude (daselbst 50, 24). Allein sie zogen hinab, scheinbar אנום, אובד durch die Macht der Verhältnisse gezwungen, und על פי הדבור, und der göttlichen Weisung gehorchend.

ויגר שם, von vornherein war nicht die Absicht להשתקע במצרים, sich dort bleibend anzusiedeln; einen Fremdlingsaufenthalt suchten sie dort, und den erhielten sie mit allen bitteren Konsequenzen, die sich für heimatlose, unberechtigte Fremde in einem Staate wie Egypten daran knüpften. במתי מעט, mit siebzig Seelen.

ויהי שם, und dort, wider alle berechtigte Erwartungen, wurden sie, durch ihre im Gegensatz zu der übrigen Bevölkerung bewahrte geistige und sittliche Eigentümlichkeit geeint, לגוי, zu einer gesonderten Volkseinheit, מצוינים שם, und zwar zu einer großen Volkseinheit, durch Gottes Segen stark und zahlreich.

V. 6. וירעו אתנו, הרע jemandem wehe thun, ihn mißhandeln, wird mit — ל, aber auch mit את konstruiert. So ולא הרעתי את אחר מהם (4. B. M. 16, 15), מנעני מהרע אותך (Sam. I. 25, 34).

Die Agadaerläuterung, welche hierbei auf das הבה נתחכמה וגו׳ hinweist, nimmt das וירעו in dem Sinne: sie wollten uns schaden, wollten unsere Größe und Kraft vermindern und brechen.

ויענונו ויתנו עלינו וגו׳ sind die aus dem גרות hervorgegangenen ענוי und עבדות, welche zusammen die drei typischen Seiten des egyptischen Galuth bildeten (siehe 2. B. M. S. 50).

V. 7. ונצעק וגו׳. לחצנו, eigentlich ja Beengung, Beschränkung=גרות, עבדות=עמלנו, ענוי=ענינו (siehe 2. B. M. 22, 20).

וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת־עָנְיֵנוּ וְאֶת־עֲמָלֵנוּ וְאֶת־לַחֲצֵנוּ׃
8. וַיּוֹצִאֵנוּ יְהוָה מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים׃
9. וַיְבִאֵנוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן־לָנוּ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ׃
10. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת־רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־נָתַתָּה לִי יְהוָה וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

unsere Stimme und sah unser Elend, unsere Mühseligkeit und unsern Druck.

8. Da führte Gott uns aus Mizrajim hinaus mit starker Hand, mit gestrecktem Arm und mit großer Furchtbarkeit, durch Lehrzeichen und Strafwunder,

9. und brachte uns zu diesem Ort, gab uns dieses Land, ein Land, das von Milch und Honig fließt.

10. Und nun habe ich hier die Erstlinge der Frucht des Bodens gebracht, den Du mir, Gott, gegeben. Sodann stellst du ihn vor dem Angesichte Gottes, deines Gottes, nieder und beugst dich vor dem Angesichte Gottes, deines Gottes.

V. 8. ויוציאנו וגו' ביד חזקה: die stärker als die Hand unserer Sklavenhalter war und unser עבדות sprengte. בזרוע נטויה: dessen Herrschaft sich über alle Länder erstreckt und alle Menschen zu ganz gleich berechtigten גרים auf Seiner Erde macht. ובמורא גדול die alle zu fürchten haben, welche ihre Macht zum ענוי ihrer schwächeren Menschenbrüder mißbrauchen. ובאותות ובמופתים, diese עבדות, גרות und ענוי aufhebenden אותות ומופתים wurde offenbarte er durch יד חזקה und זרוע נטויה, durch Belehrungszeichen und Strafwunder (siehe 2. B. M. 4, 21 und zu 7, 15):

V. 9. ויבאנו וגו' אל המקום הזה, zu dieser von ihm erwählten Stätte seines Gesetzesheiligtums (vergl. 2. B. M. 15, 17) und für dasselbe, für die Verwirklichung des hier ruhenden Gesetzes, ויתן לנו וגו' gab er uns das gesegnete Land, das sich um das Gesetzesheiligtum wie um seinen Mittelpunkt schließt, und dessen Besitz uns endlich die nie besessene Heimat gab. ויביאנו אל המקום הזה זה בית המקדש ויביאנו אל המקום הזה (ויתן לנו) בשכר ביאתנו אל המקום הזה נתן לנו את הארץ הזאת (ספרי).

V. 10. ועתה וגו' und nun, da uns das Land nur durch dich geworden und du uns das Land nur für das Gesetz gegeben, dem dieses Heiligtum errichtet ist, darum habe ich hierher die Fruchterstlinge des Bodens gebracht, den Du mir, Gott, gegeben.

Und darum והנחתו וגו' stellst du den Fruchtkorb an der dem aus seinem Gesetze dir leuchtenden Geiste geweihten Seite des Altars vor Gott, „deinem" Gotte, nieder und scheidest mit השתחויה, mit dem Ausdruck deiner „völligen Hingebung an Gott" aus seinem Hause. Doch noch nicht aus dessen Umkreis. Denn, wie jedes Erscheinen im Tempel, fordern auch ביכורים das Verweilen in der Tempelstadt bis zum anderen Morgen. טעונין לינה (Bikurim II, 4; — siehe Kap. 16, 7).

Wie 4. B. M. 18, 13 ausgesprochen, kommen die ביכורים dem כהן zu Genusse, und zwar haben sie in der Beziehung den Charakter von קדשי מקדש, daß sie nicht jedem beliebigen כהן, sondern der diensthabenden Priesterabteilung (משמר siehe 3. B. M. 6, 19) zufallen (siehe 4. B. M. 5, 9). Sie durften auch (5. B. M. 12, 17) nur im Umkreis des Heiligtums, d. h. innerhalb der Tempelstadt genossen werden. Wie מעשר

11. וְשָׂמַחְתָּ בְכָל־הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ: ס

11. Und du freust dich dann all des Guten, das Gott, dein Gott, dir und deinem Hause gegeben, du und der Levite und der Fremdling, der in deine Mitte eingetreten.

שני sind sie ebenso אסור לאונן (V. 14) und unterliegen dem ביעור (מ״ש V, 6). In übrigen Verwendungsverhältnissen haben sie den Charakter von תרומה (Bikurim III, 12; siehe zu V. 13).

V. 11. ושמחת וגו׳. Dann, nach der aus dem Rückblick auf die Vergangenheit geschöpften Erkenntnis, nur Gott zu verdanken, was die Gegenwart an Selbständigkeit und Segen enthält, und nach der von solcher Erkenntnis getragenen erneuten Hingebung an Gott, freust du dich vor Gott all des Guten, das er dir gewährt, eine Freude, die, wie die Festesfreude בחגך ושמחת (Kap. 16, 14) ihren Ausdruck in זבחי שלמים findet und es auch im folgenden Kapitel V. 7 heißt: וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד׳ אלהיך, zunächst mit שלמים=Opfer begangen wird. Und ושמחת בכל הטוב, die Güte, das Beglückende des gewährten Guten soll einen freudig gehobenen Ausdruck finden, einen solchen Ausdruck gewährt aber, nach Arachin 11 a, nur שירה, das begeisterte Lied. Daher ביכורים טעונין קרבן ושיר (Bikurim II, 4). Wie denn der ganzen Vollziehung der ביכורים=Pflicht der Stempel der Freude aufgedrückt war.

Nicht vereinzelt brachte man sie in der Regel hinauf. Alle zu einem Ständebezirk (מעמד; — siehe zu 4. B. M. 28, 2) gehörigen Städte versammelten sich in der Bezirksstadt, blieben über Nacht auf den freien Plätzen der Stadt ohne — der טומאה wegen — in ein Haus einzukehren. Mit Morgenanbruch rief der Führer: קומו ונעלה ציון אל בית ד׳ אלדינו „Auf, laßt uns hinauf nach Zion, zum Hause unseres Gottes!" Dem Zuge voran geht ein Stier zum שלמים=Mahlopfer, die Hörner vergoldet, mit Ölzweigen bekränzt, und Flötenbläser vorauf, bis sie in Jerusalems Nähe gekommen. Dahin gelangt, lassen sie sich in der Stadt anmelden und schmücken inzwischen ihre Bikurimfrüchte. Tempelvorsteher, Beistände und Verwalter gehen ihnen zum Empfange entgegen, je nach Anzahl der Kommenden entsprach die Zahl der Empfangenden. Und alle Handwerker in Jerusalem unterbrechen selbst ihre Pflichtarbeit und bringen ihnen den Gruß: „Brüder aus der und der Stadt, euer Kommen zum Frieden!" Die Flöte bläst immer vor ihnen her, bis sie zum Tempelberg kommen. Dort angelangt, nimmt selbst der König den Korb auf seine Schulter und geht zur Tempelvorhalle ein. Dort angelangt, stimmen die Leviten das Psalmlied 30 an: ארוממך אלדי כי דליתני ולא שמחת אויבי לי (Bikurim III, 2—4).

Es war auch die eigentliche Zeit für die Bikurimdarbringung זמן שמחה, auf die frohe Sommerzeit vom Wochenfest bis zum Hüttenfest begrenzt, in welcher das Schneiden und Pflücken des Fruchtsegens Freude in die Herzen der Menschen verbreitet. Nur in dieser זמן שמחה, מעצרת עד החג מביא וקורא, wird bei der Darbringung der Erstlinge das auf die Vergangenheit rückblickende Bekenntnis gesprochen (Peßachim 36 b). Das ואמרת und ושמחת unseres Textes gehört, wie ספרי lehrt, enge zusammen. Für die Zeit, wo sich das Herz der gesegneten Gegenwart freut, ist die Pflicht gegeben, der heimatlosen, dem Untergang nahen Vergangenheit unseres Ursprungs zu gedenken. בזמן שאדם לוקט תבואתו הצריכו הכתוב קרייה דארמי אובד אבי (Raschi Peßachim daselbst). מהחג ועד חנוכה, vom Hüttenfest bis Chanucka, sind zwar noch Früchte zum Einheimsen auf dem Felde und es findet noch die Bestimmung ihre Anwendung, ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך, allein זמן שמחה und

שני. 12. כִּי תְכַלֶּה לְעַשֵּׂר אֶת־
כָּל־מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת
שְׁנַת הַמַּעְשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר
לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ
וְשָׂבֵעוּ׃

12. Wenn du allen Zehnten deines Bodenertrags im dritten Jahre, dem Zehntjahre, zu verzehnten vollendest, und giebst ihn dem Leviten, dem Fremdling, der Waise und der Witwe, und sie genießen ihn in deinen Thoren und sättigen sich:

---

damit auch מהחג עד הנוכה מביא ואינו קורא זמן קריאה ist vorüber, daher (daselbst und ספרי).

ספרי) מלמד שאדם מביא ביכורים מנכסי אשתו וקורא, אשר נתן לך וגו' ולביתך und Gittin 47 b), „dir und deinem Hause". „Haus" begreift wie gewöhnlich zunächst: die Frau, und ist damit gelehrt, daß der Mann auch ביכורים von den Gütern der Frau bringen und in dem Bekenntnis: אשר נתתה לי sprechen könne, obgleich dem Manne nur, nach Usus und späterer gesetzlicher Anordnung, die Nutznießung von den Gütern der Frau zusteht und sonst die Norm zu Recht besteht, daß קנין פירות לאו כקנין הגוף רמי, daß ein Nutznießungsrecht nicht als Eigentumsrecht an einem Besitzobjekt zu behandeln ist (siehe 3. B. M. S. 580 f.).

אהה והלוי וגו' (siehe zu Kap. 12, 12).

V. 12. כי תכלה וגו'. In dem eigentlichen Maaßerkapitel Kap. 14, 22—29 ist bereits angeordnet, außer dem schon früher bestimmten jedes Jahr dem Leviten zu gebenden Zehnten, im ersten und zweiten, vierten und fünften Jahre einer Schemitaperiode einen zweiten Zehnten, מעשר שני, zum Selbstgenuß innerhalb der Tempelstadt auszuscheiden, jedes dritte und sechste Jahr der Schemitaperiode aber, also immer im dritten Jahr, den zweiten Zehnten nicht wie bemerkt zum Selbstgenuß, sondern als מעשר עני, zur Verteilung an die Armen und Mittellosen zu verwenden. Wir haben dort die Maaßergesetzbung bereits im Zusammenhange betrachtet und haben bemerkt, wie durch diese drei Zehnten, מעשר ראשון, מעשר שני, מעשר עני, die Ziele zu würdigen gelehrt werden, die Pflege des Geistes, die Pflege des Leibes, die Pflege der Nächstenliebe, denen überhaupt unter dem Diktate des göttlichen Gesetzes unsere nationalen Güter zugewendet werden sollen. Durch diese Maaßergesetzgebung ist also ein dreijähriger Maaßerturnus angeordnet. Innerhalb eines solchen Turnus, der mit dem dritten Jahre schließt, sind alle drei Zehntarten zur Erfüllung zu bringen und sollen mit Schluß des dritten Jahres vollbracht sein, so daß alle Zehntfrüchte der zurückgelegten drei Jahre mit Ablauf des dritten die ihnen gesetzlich bestimmte Verwendung gefunden haben. Hiernach wird wohl dieses dritte Jahr das Zehntjahr, שנת המעשר vorzugsweise genannt. Es heißt nun nicht שנת המעשרות, das Jahr, das alle drei Zehntpflichten brachte, sondern שנת המעשר, das Jahr, in welchem der Zehnte eintritt, der in den beiden vorangegangenen Jahren nicht, statthatte, und zwar kommt dieser nicht zu den beiden anderen hinzu, sondern tritt an die Stelle des מעשר שני, שנה שאין בא אלא מעשר אחר הא כיצד מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני יבטל (R. H. 12 b; — siehe Kap. 14, 22 u. 28).

Von diesem Schluß des dreijährigen Maaßerturnus heißt es nun hier כי תכלה לעשר u. s. w. ונתת ללוי וגו' (siehe zu Kap. 14, 29). Der stärker trennende Accent auf ללוי dürfte für die Auffassung sprechen, daß damit der dem Leviten als solchem zukommende מעשר ראשון-Zehnte gemeint sei. Es würden dann hier die beiden im dritten Jahre zur Verteilung kommenden Zehnten, מעשר עני und מעשר ראשון ללוי: לגר u. s. w. bezeichnet sein.

13. וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן־הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכֹל־ מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא־עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי׃

13. so sagst du dann vor dem Angesichte Gottes, deines Gottes: Ich habe das Heilige aus dem Hause geschafft und habe es auch dem Leviten, dem Fremdling, der Waise und der Witwe gegeben, ganz nach Deinem Gebote, das Du mir geboten; ich habe von Deinen Geboten nichts übertreten und habe nichts vergessen;

ואכלו בשעריך (siehe zu Kap. 12, 17).

V. 13. ואמרת לפני וגו׳. Wie zu Kap. 14, 22 u. 28 erläutert, richtete sich die Jahreshörigkeit der Früchte hinsichtlich ihrer Zehntpflicht nicht nach der Zeit ihrer Lese, sondern nach dem Anfangsstadium ihrer Reife, עונת המעשרות, und reichte daher für manche Früchte der dritte Jahrgang bis ins vierte, beziehungsweise siebte Jahr; da, wie zu V. 11 bemerkt, bis zu חנוכה noch vorjährige Früchte auf dem Felde blieben. Wenn וידוי מעשר die Bestimmung enthält, das hier folgende Zehntenbekenntnis, לפני ד׳ אלקיך, in der Tempel-עזרה zu sprechen (siehe ראב״ד zu רמב״ם ס״ש הל׳ 11, 3), so war die erste Gelegenheit dazu an פסח, dem ersten auf חנוכה folgenden Wanderfeste, und lehrt auch ספרי zu 14, 28, daß das וידוי מעשר für מקצה שלש שנים ebenso auf das erste רגל nach Schluß des dritten Maaßerjahrgangs hinweise, wie das מקץ שבע שנים für מצות הקהל (Kap. 31, 10) das erste Fest nach Schluß des siebten Jahres bestimmt. במנחה, ב״ט אחרון של פסח war daher dieses Maaßerbekenntnis zu sprechen (Maaßer scheni V, 10).

בערתי הקדש מן הבית. Dieses Bekenntnis, mit welchem nach vorgängiger Selbstprüfung der Bekennende es aussprechen soll, daß er alle die ihm von seinen Bodenerträgnissen obliegenden Leistungen pflichtgemäß erfüllt und verwendet habe, bezieht sich zunächst auf die drei מעשר-Leistungen, und unter diesen steht מעשר שני voran, so daß, wenn man sich Verse 13 und 14 vergegenwärtigt, man sich sagen muß: in diesem Bekenntnisse bildet מעשר שני den Mittelpunkt, dem sich die beiden anderen Zehnten, מעשר שני ועני ausgesprochen und, wie wir sehen, alle Bodenpflichtspenden angedeutet, anschließen.

Unter den drei Maaßer-Arten ist es nämlich nur מעשר שני, dem das Prädikat קדש zukommt. Es ist 3. B. M. 22, 6 unter קדשים begriffen, die nicht בטומאה genossen werden dürfen, und 3. B. M. 27, 30 als מעשר גבוה: ממון קדש לד׳ genannt (siehe daselbst und oben Kap. 14, 22). Obgleich daher in der Reihenfolge zuerst מעשר ראשון für den לוי auszuscheiden ist und dann erst מעשר שני zum Selbstgenuß in der Tempelstadt (siehe 2. B. M. 22, 28), so blickt doch der Wortlaut unseres Bekenntnisses mit בערתי הקדש מן הבית zunächst auf die Erfüllung der מעשר שני-Pflicht hin und läßt das מעשר des לוי und das מעשר des Armen nur im Anschluß folgen: וגם נתתיו ללוי ולגר וגו׳. Ja, so sehr hat dieses Bekenntnis hauptsächlich מעשר שני im Auge, daß die speziellen Bekenntnisse des Verses 14 לא אכלתי באני u. s. w., die das Objekt einfach fortsetzen: ממנו, sich ja nur auf מעשר שני beziehen können, welches das einzige מעשר ist, das dem Pflichtigen unter bestimmten Modalitäten zum Selbstgenuß bleibt.

Stillschweigend und andeutungsweise umfaßt jedoch das Bekenntnis alle Pflichtleistungen von den Bodenerträgnissen. So schließt der Begriff קדש außer מעשר שני auch נטע רבעי, das ebenso wie מעשר שני (3. B. M. 19, 24) קדש genannt wird und

14. לֹא־אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא־
בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא־נָתַתִּי מִמֶּנּוּ
לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהָי
עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי׃

14. ich habe in meinem Trauerschmerz nicht davon gegessen, ich habe nichts davon in Reinheitlosigkeit verbraucht, und habe nichts davon für einen Toten verwendet; ich habe der Stimme Gottes, meines Gottes, gehorcht, ich habe gethan ganz, wie Du mir geboten:

---

dem Selbstgenuß in der Gottesstadt bestimmt ist (Maaßer scheni V, 10) und nach dem Jeruschalmi daselbst auch ביכורים mit ein, die, wie zu V. 10 bemerkt, sogar den Charakter קדשי מקדש haben und wie שני מעשר vom כהן nur im Umkreis der Tempelstadt zu genießen sind. מן הבית begreift andeutungsweise auch בטהרה und באנינות שלא חלה, die bei der häuslichen Brotbereitung zur Pflicht kommt, somit ganz eigentlich aus dem Hause zu spenden ist. Dem mit ונם נתתיו ללוי ausgesprochenen מעשר ראשון schließt sich auch die den Stammesgenossen der Leviten, den כהנים werdende תרומה und תרומת מעשר an, sowie dem mit לגר וליתום ולאלמנה bezeichneten מעשר עני, auch die anderen Armenspenden von den Bodenfrüchten לקט שכחה ופאה (Maaßer scheni daselbst).

In Beziehung auf alle diese Pflichtspenden spricht der Bekennende aus בערתי הקדש, מן הבית וגו׳, daß er von ihnen allen nichts mehr im Besitz habe, das nicht bereits seine gesetzmäßige Verwendung gefunden. Am Tage vor dem Bekenntnistage, also am ערב י״ט אחרון של פסח des vierten und siebten Jahres (siehe oben), war somit das ביעור, d. h. es mußten dann alle die noch unverwendet vorhandenen Pflichtfrüchte ihrer Bestimmung gemäß verwendet, oder wo diese Verwendung nicht mehr möglich, vernichtet werden. תרומה ותרומת מעשר mußten dem כהן, מעשר ראשון dem לוי, מעשר עני dem Armen gegeben werden, מעשר שני, נטע רבעי und ביכורים vorschriftsmäßig in der Tempelstadt verzehrt werden, oder, wenn sie sich außerhalb der Tempelstadt befanden, durften sie nicht länger aufbewahrt, sondern mußten vernichtet werden (Maaßer scheni V, 6; — siehe Jebamoth 73 a רשי׳ והוספו׳ daselbst).

בכל מצותך אשר צויתי, daß er sie auch in der bestimmten Reihenfolge ausgeschieden, הא אם הקדים מ״ש לראשון אינו יכול להתודות, hätte er z. B. מעשר שני früher ausgeschieden als מעשר ראשון, so könnte er das Bekenntnis nicht sprechen (das. 11).

לא הפרשתי ממין על שאינו מינו ולא מן התלוש על המחובר: לא עברתי ממצותיך, daß er auch ולא מן המחובר על התלוש ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש die Pflichtspenden von jeder Gattung Früchte und von jedem Jahrgang besonders (siehe zu Kap. 14, 22), auch nicht מן התלוש u. s. w. von dem schon Pflichtigen für das noch nicht Pflichtige und umgekehrt מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב gegeben.

לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו: ולא שכחתי (Berachoth 40 b ומלכותך (daselbst), ich habe auch das nicht vergessen, was du uns nicht ausdrücklich geboten, aber bei der Erfüllung deiner Gebote vorausgesetzt, daß wir sie im Sinne deines Gebietens und als von dir geboten vollziehen, wie dies unsere ברכות מצות vor der Erfüllung einer jeden מצוה aussprechen (siehe חורב § 678).

V. 14. לא אכלתי באוני ממנו. אוני (siehe 1. B. M. 35, 18). Wir haben bereits bemerkt, daß dies und das Folgende sich nur auf מעשר שני (implizite auch auf die ihm verwandten נטע רבעי und ביכורים) bezieht. Den gesetzlichen Begriff: אונן, d. i. den Zustand eines von Schmerz um das Hinscheiden eines nahen Verwandten Ergriffenen, haben wir bereits 3. B. M. 10, 13. 14 u. 19 als Hindernis der עבודה und כהן גדול für אכילת קדשים und Hindernis der אכילת קדשים selbst für den כהן הדיוט

15. הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן־ הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת־עַמְּךָ אֶת־יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: ס

15. senke Deinen prüfenden Blick hernieder von Deiner heiligen Stätte vom Himmel, und segne Dein Volk Jisrael und den Boden, den Du uns gegeben, wie Du unseren Vätern zugeschworen, ein Land, das von Milch und Honig fließt.

---

gefunden (siehe daselbst). Hier ist nun auch für מעשר שני (implizite auch für ביכורים und נטע רבעי), der איסור niedergelegt, daß dieselben nicht im Zustande des אנינות gegessen werden dürfen. Ob Aussprüche, wie לא אכלתי באוני ממנו und die folgenden, die nicht in verbietender, sondern nur in verneinend aussagender Form gefaßt sind, gleichwohl als direkte, מלקות bewirkende, oder nur als indirekte Verbietungen, wie לאו הבא מכלל עשה aufzufassen seien, ist eine Differenz zwischen רמב"ם und רמב"ן (siehe אכילת מעשר בטומאה ס' המצות שורש ח' am Ende). Für das folgende בין בטומאה בין בטומאת עצמו (המעשר) הגוף werden direkte, מלקות nach sich ziehende Verbote Jebamoth 73 b nachgewiesen (siehe 3. B. M. 22, 6 und 5. B. M. 12, 17).

בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא, לא בערתי ממנו בטמא (Jebamoth daselbst), das Verbot מעשר שני im Zustand der טומאה zu essen, sei es in persönlicher, daß der Essende, sei es in sachlicher, daß das מעשר tome wäre, ist bereits, wie bemerkt, im 3. und 5. B. M. ausgesprochen. Es heißt aber nicht לא אכלתי ממנו בטמא, sondern לא בערתי ממנו בטמא, und ist damit für מעשר שני שנטמא über das אכילה=Verbot hinaus auch ein sonstiger Verbrauch בטומאה untersagt. Während nämlich bei תרומה שנטמאת, die wie andere קדשים טמאים verbrannt werden muß, eine Benutzung während des Verbrennens, הנאה בשעת ביעורה, z. B. zum Leuchten oder Kochen gestattet ist (siehe zu 4. B. M. 18, 8), ist solches für מעשר שני שנטמא untersagt, wie dieser Gegensatz zu תרומה (Jebamoth daselbst) ausgesprochen ist: ממנו אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר שמן של תרומה שנטמא.

Wie zu Kap. 12, 24 bemerkt, kann מעשר שני שנטמא selbst innerhalb der Tempelstadt noch ausgelöst werden, wo dann die קדושה auf das Auslösungsgeld übergeht und dieses dann zum Genuß בטהרה verwendet wird (daselbst V. 26).

ולא נתתי ממנו למת, selbst in seinem טומאה=Zustand habe ich es nicht für einen Toten, etwa zum Salben einer Leiche verwendet (Jebamoth 74 a). Oder nach Maaßer scheni V, 12 לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים ולא נתתיו לאוננים אחרים, ich habe dafür nicht Sarg und Leichentücher gekauft und habe es auch nicht anderen אוננים zum Genuß gegeben. Nach רמב"ם (הל' מעשר שני 3, 10) umfaßt נתינה למת (siehe) umfaßt jede Verwendung für „Totes", d. h. jede Verwendung, die nicht מקיים את הגוף, die nicht der Erhaltung und Förderung des lebendigen Leibes zugute kommt, und ist eben Gegensatz zu אכילה שתיה וסיכה, den Genußzwecken, für welche מ"ש zur Verwendung kommen soll.

הביאותיו לבית הבחירה: שמעתי בקול ד' אלהי, ich habe es in den Umkreis des von dir erwählten Hauses hinaufgebracht, עשיתי ככל אשר צויתני: שמחתי ושימחתי בו, ich habe, wie du mir geboten, mich dessen erfreut und habe andern damit Freude bereitet (Maaßer scheni 5, 12). Oben Kap. 12, 18 sind diese beiden Gebote ausgesprochen: ואכלת שם לפני ד' ושמחת אתה וביתך, והלוי אשר בשעריך וגו', und ebenso Kap. 15, 26 u. 27.

V. 15. השקיפה ממעון קדשך: עשינו מה שגזרת עלינו אף אתה עשה מה שהבטחתנו (Maaßer scheni daselbst 13). Haben wir unsere Pflicht gethan, so dürfen

wir auch hoffen, daß du uns den Segen gewährest, den du uns verheißen. השקיפה: senke deinen prüfenden Blick herab auf unser Thun und Lassen (siehe 1. B. M. S. 266). Daher im Jeruschalmi: בוא וראה כמה גדול כוחן של עושי מצות שכל השקפה שבתורה לרעה וזו לשון ברכה.

Mit dieser Institution מעשר וידוי schließt die ganze eigentliche spezielle Gesetzgebung. Es folgen nur noch die auf die Erhaltung des nun abgeschlossenen Gesetzes im Ganzen in dem Volkesbewußtsein sich beziehenden beiden מצות: מצות הקהל (K. 31, 10 u. 11) und כתיבת התורה (daselbst 19).

Bedenken wir dabei, wie die מעשר-Gebote die einzigen in der ganzen göttlichen Gesetzgebung sind, für deren pflichtgetreue Erfüllung ein so förmliches rückblickendes Bekenntnis vor Gott vorgeschrieben ist: so muß den durch diese מעשר-Gebote gepflegten Grundsätzen und Gesinnungen und deren Bethätigung eine ganz besondere Bedeutsamkeit für die durch das ganze Gesetz angestrebten Ziele innewohnen.

Wie wir wiederholt erkannt und in dem eigentlichen מעשר-Kapitel (Kap. 14, 22 f.) eingehend entwickelt haben, soll durch die dreifachen Maaßerpflichtleistungen die Verwendung unserer materiellen Güter für die ihnen von Gott gesteckten Ziele des aus der תורה zu erleuchtenden Geistes (מעשר ראשון), des in sittlicher Reinheit zu pflegenden Leibes (מעשר שני), und der aus hingebendem Pflichtgefühl zu fördernden Nächstenwohlfahrt (מעשר עני) gelehrt und übend zum praktischen Bewußtsein gebracht werden. Unter die Verwirklichung dieser drei Ziele dürfte aber wohl überhaupt die Summe unserer Gesamtaufgabe sich begreifen lassen, und ein Volksleben, dessen materielle Bestrebungen in die Verwirklichung dieser Ziele aufgehen, dürfte in der That — losgelöst von allem Egoismus und aller sittlichen Entartung — ein so gesundes und menschlich vollendetes sein, daß es mit dem Aufruf השקיפה sich den die materiellen Mittel zu einem solchen Volkesstreben gewährenden Gottessegen erbitten darf.

Diese Betrachtungen dürften, wie wir glauben, eine Einsicht in die Motive eröffnen, welche eben dem Bekenntnis der erfüllten Maaßerpflichten die Stelle als Schlußstein der ganzen Gesetzgebung angewiesen haben mögen.

Unter diesen Maaßerpflichten stellt aber das auf die Erfüllung rückblickende Bekenntnis, wie wir gesehen haben, in augenfälliger Weise das dem Selbstgenuß verbleibende מעשר שני, — obgleich es in der Reihenfolge der Erfüllungen erst die zweite Stelle einnimmt und nicht vor מעשר ראשון ausgeschieden gewesen sein darf, wenn überhaupt das Bekenntnis soll gesprochen werden können, — mit Entschiedenheit in den Vordergrund, so sehr, daß nicht nur der größte Teil des Bekenntnisses sich nur auf dieses מעשר bezieht und beziehen kann, sondern daß nach der Halacha (Jeruschalmi Bikurim II, 2) das ganze מעשר-Bekenntnis entfällt, wenn jemand wohl תרומה und andere מעשרות, aber nicht מעשר שני gehabt hat — er wäre z. B. erst im dritten oder sechsten Schemitajahre zu Acker und Feld gelangt —. Wir sehen daher hier wieder, wie die Heiligung der sinnlichen Leiblichkeit als der das ganze jüdische Pflichtleben tragende Grundstein begriffen wird, eine Wahrheit, die sich, wie wir gesehen haben, von der grundlegenden Milahinstitution an die ganze Gesetzgebung hindurch verfolgen läßt. In der Ausübung der Maaßerpflichten geht allerdings immer מעשר ראשון voran. Denn nur der durch den Levitenstamm zu pflegende Geist der תורה bringt die Aufgabe der durch Heiligung zu erhebenden sinnlichen Leiblichkeit (מעשר שני) und der aus Liebespflicht zu fördernden Nächstenwohlfahrt (מעשר עני) zum lebendigen Bewußtsein. Ohne תורה-Erleuchtung bleibt der genießende Mensch nur Tier und der besitzende Egoist. Allein in dem die Erhebung des Menschen zu dem jüdischen תורה-Ideal bewirkenden Einfluß steht die מעשר שני-Heiligung des sinnlichen Lebens mit Entschiedenheit oben an. Erst wenn auch der genießende Mensch nicht vor Gott und seinem Heiligtum zu erröten hat, erst

שלישי. 16. הַיּוֹם הַזֶּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אוֹתָם בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ׃

17. אֶת־יְהוָה הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ׃

16. Am heutigen Tage verpflichtet dich nun Gott, dein Gott, diese Gesetze und Rechtsordnungen zu erfüllen; hüte und erfülle sie mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele.

17. Du hast es heute bewirkt, daß man von Gott sagt, er solle dir Gott sein und du wolleſt in seinen Wegen wandeln, seine Gesetze, seine Gebote und seine Rechtsordnungen hüten und wolleſt seiner Stimme gehorchen.

---

wenn auch der genießende Mensch — ebenso fern von sittlicher Unfreiheit (טומאה), wie von Trauerverkümmerung und Unterschätzung der irdischen Lebensfreude (אנינות und נחינה למת) — mit seinem Genuß als sittlich heiliger, Gott dienender That in dem Umkreis seines Gesetzesheiligtums weilt, mit dieser Gottheiligkeit auch des sinnlichen Lebens jeder dualistische Gegensatz aus dem Wesen des Menschen gewichen, und der sittlich geheiligte Leib zu einem Träger des göttlichen Geistes geadelt ist: erst dann wird der jüdische Mensch fähig, aus dem reinen Geistesborn der תורה Wahrheit zu schöpfen, erst dann seine Brust weit genug, um auch die Nächstenwohlfahrt in freudiger Selbstlosigkeit wie die eigene zu umfassen. Heißt es ja oben Kap. 14, 23 von diesem מעשר שני=Genuß in der Tempelstadt: ואכלת לפני ד' אלדיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם וגו' למען תלמד ליראה את ד' אלדיך כל הימים!

Darum schließt die ganze spezielle Gesetzgebung mit dem מעשר שני=Bekenntnis ganz so wie תורת כהנים, das große Buch der priesterlichen Lebensheiligung, das 3. B. M., mit der מעשר שני= und der ganz gleichen מעשר בהמה=Institution geschlossen hat (siehe daselbst zu Kap. 27, 30—33).

V. 16. היום הזה. Mit dem nun heute vollendeten Abschluß der Gesetzgebung trittst du ganz eigentlich in die Pflicht des Gehorsams gegen dies Gesetz ein. Wie so häufig, ist aber die Summe der ganzen Gesetzgebung in חקים und משפטים, in unser individuelles Leben sittlich umschränkende Gesetze und in unser Zusammenleben rechtlich gestaltende Ordnungen gefaßt, sowie unsere Aufgabe in Beziehung zu ihnen in שמירה und עשיה, in ihre Erhaltung sichernde Geistesthätigkeit und Gewissenhaftigkeit, und in praktische Ausführung, beides aber בכל לבבך ובכל נפשך, mit Dahingebung unseres ganzen empfindenden und denkenden und unseres ganzen lebenden und strebenden Wesens.

V. 17. את ד' האמרת. אמר kommt nur hier und in dem folgenden Verse im Hifil vor. In dieser Form heißt es nichts anderes, als: veranlassen, machen, daß ein anderer etwas sage. Nun läßt der ganze Inhalt dieses und der folgenden Verse es zu, את ד' האמרת וגו' zu verstehen: du hast Gott zu sagen veranlaßt: und ד' האמירך וגו': Gott hat dich zu sagen veranlaßt; denn offenbar enthalten Vers 17 die Zusage Israels an Gott, sowie Verse 18 und 19 Gottes Zusage an Israel. Es ist nun an sich nicht ungewöhnlich, daß der Gegenstand, von welchem man etwas ausgesagt, im Akkusativ zu אמר steht. So: הוא הבאר אשר אמר ד' אותו אל המקום (4. B. M. 10, 29), אתן לכם אמרו צדיק כי טוב (daselbst 21, 6), את ד' (Jes. 3, 10). אמרת להיות לך לאלהים würde somit heißen: von Gott hast du es ausgesagt, daß er dir Gott sein solle, und ebenso ד' אמר אותך להיות לו לעם סגלה: Gott hat von dir

18. וַיהוָה הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת
לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ
וְלִשְׁמֹר כָּל־מִצְוֹתָיו׃

18. Und Gott hat es heute bewirkt, daß man von dir sagt, du sollst ihm ein nur ihm angehörendes Volk werden, wie er dir verheißen hat, und sollest alle seine Gebote hüten;

19. וּלְתִתְךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל־הַגּוֹיִם
אֲשֶׁר עָשָׂה לְתִהְלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת
וְלִהְיוֹתְךָ עַם־קָדֹשׁ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר׃ רביעי. פ

19. und er wolle dich hoch über alle Völker, die er geschaffen, zur Thatverkündigung, zum Namen und zur Verherrlichung hinausstellen, und du sollest Gott, deinem Gotte, eine heilige Nation sein, wie er es ausgesprochen.

---

ausgesagt, daß du ihm ein nur ihm angehöriges Volk sein sollst. האמירך und heißt aber: du hast veranlaßt, daß man von Gott sagt, er solle dir Gott sein, und Gott hat es veranlaßt, daß man von dir sage, du solleſt Gott ein סגולה עם sein ꝛc. Das heißt: Israels Gelöbnis an Gott und Gottes Zusage an Israel ist kein so zu sagen privates geblieben, es ist ein weltkundiges, in das Bewußtsein der Menschheit eingegrabenes geworden. Man bezeichnet fortan Gott als Israels Gott und Israel als Gottes Volk.

את ד' האמרת: Israel hat vor aller Welt von Gott gelobt, להיות לך וגו': daß es sein Geschick und seine That Gottes Lenkung und Leitung unterstellt, וללכת בדרכיו: daß es nur in den von Ihm gewiesenen Wegen seine Ziele anstreben, ולשמר חקיו ומצותיו וגו': die von ihm gegebenen Gesetze, Aufgaben und Ordnungen hüten (siehe oben) und gehorsam erfüllen wolle.

VV. 18 u. 19. וד' האמירך וגו': Und Gott hat vor aller Welt von Israel ausgesprochen, להיות לו וגו': daß Israel Ihm ausschließlich angehören, keine andere Macht Gewalt über Israel haben, ולשמר כל מצותיו: und Israel wie der Cherub am Wege zum Baume des Lebens, wie die Cherubim über der Bundeslade, der Wächter des göttlichen Sittengesetzes auf Erden sein solle. ולתתך עליון על כל הגוים וגו', hat Israel, sobald es sich als gewissenhaften Hüter seines Gesetzes bewährt, eine weltgeschichtliche Stellung verheißen, die es hoch über alle anderen von Gott gestalteten Völker hinaus heben soll, so daß die Thatsache seiner völkergeschichtlichen Erscheinung Gott auf Erden לתהלה ולתפארת gereiche. Israels völkergeschichtliche Erscheinung soll תהלה werden: eine Offenbarung der Gotteswaltung inmitten der Menschheit, ja eigentlich eine „Ausstrahlung" in geschichtlichen Erscheinungen, die auf Gott, als deren Ausgang zurückführen und sein Dasein und Walten konstatieren; und mehr als dies, soll לשם werden: soll nicht nur eine unbestimmte Ahnung von einem einzigen Meister der Gänge der Natur und Geschichte, soll שם, soll, indem es mit dem Buche seiner Lehr- und Gesetzoffenbarung in der Hand, dem einzigen Quell seines Geistes- und Thatenlebens und seiner Wundererhaltung, in Mitte der Völker wandelt, eine ganz bestimmte, klar umschriebene Erkenntnis von dieses einzigen Gottes Sein und Wollen vermitteln, und — wenn es von diesem Gotte und seinem treu erfüllten Gesetze getragen, das Menschen- und Volksglück erreicht, das Gott ihm in seinem Gesetze verbrieft, — so wird dies לתפארת, wird eine alles andere so weithin überstrahlende Verherrlichung Gottes und seines Gesetzes werden, daß „Völker zu diesem Lichte wandeln werden" und Israel ein „Kranz der Verherrlichung in Gottes Hand, ein Königsdiadem seinem Gotte wird" והיית עטרת תפארת ביד ד'

כז 1. וַיְצַו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־
הָעָם לֵאמֹר שָׁמֹר אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה
אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם׃

2. וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת־
הַיַּרְדֵּן אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת
וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד׃

3. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת־כָּל־דִּבְרֵי
הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרֶךָ לְמַעַן אֲשֶׁר
תָּבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּאֲשֶׁר
דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי־אֲבֹתֶיךָ לָךְ׃

Kap. 27. V. 1. Da gebot Mosche und die Ältesten Israels dem Volke: An euch ist es nun, das ganze Gebot, das ich euch heute gebiete, zu hüten!

2. Darum sei es, an dem Tage, an welchem ihr den Jarden zu dem Lande hin überschreiten werdet, welches Gott, dein Gott, dir giebt, so richtest du dir große Steine auf und überziehst sie mit Kalk,

3. und wenn du hinüber geschritten bist, schreibst du auf sie alle Worte dieser Lehre, damit du zu dem Lande kommest, welches Gott, dein Gott, dir giebt, einem Lande, das von Milch und Honig fließt, wie Gott, der Gott deiner Väter, dir verheißen.

וצניף מלוכה בכף אלדיך (Jes. 62, 3). ולהיותך עם קדוש וגו׳, und während Gott es vor aller Welt ausgesprochen, daß Israel als das Volk des Gottesgesetzes ein Werkzeug der Völkererleuchtung und Völkergesittung werden solle, so hat er eben damit האמירך: zum Bewußtsein aller Menschen die Bestimmung und Erwartung von Israel ausgesprochen, daß es in allen zu ihm Zählenden ein עם קדוש, eine „heilige", nur dem sittlich Guten und Gott Wohlgefälligen zugewandte Nation sein solle, also — daß, wenn je es seiner heiligen Bestimmung untreu werden sollte, der kleinste Bube aus der übrigen Menschheit es an seine Bestimmung und seine Verpflichtung mahnen könne.

Kap. 27. V. 1. ויצו משה וגו׳. שמר infin.: das Hüten. Nachdem nun die Gesetzgebung ganz abgeschlossen ist, tritt jetzt nun die Aufgabe, das Gesetz zu hüten, d. h. ihm stete Kenntnis und Erfüllung zu sichern, heran, und zwar soll das die Aufgabe nicht blos der „Führer und Ältesten", der Repräsentanten der Nation, sondern die Aufgabe des ganzen Volkes sein. Jeder im Volke und alle zusammen haben dafür einzustehen. Darum nimmt Moses die „Ältesten Israels" sich zur Seite und verpflichtete auf die Erhaltung des Gesetzes das Volk. Er nennt aber das nun abgeschlossene Gesetz: מצוה, ein Gebot; denn alle Gesetze zusammen bilden die Aufgabe, zu deren Lösung Israel auf seinen weltgeschichtlichen „Posten" gestellt worden.

V. 2. והיה ביום וגו׳. Das Aufrichten der Steine, das Bekalken derselben und das Schreiben des Gesetzes darauf wird vollständig nochmals (Verse 4—8), nur örtlich präzisiert und mit dem Altarbauen und den Opfern erweitert, angeordnet. Verse 2 u. 3 sagen daher: nicht erst בעברכם wie Vers 4, wenn ihr hinüber seid, sondern sofort: ביום אשר תעברו, in dem Momente, in welchem ihr im Begriff sein werdet, den Jordan zu überschreiten, sollt ihr euch mit der Errichtung von mit Kalk zu überwerfenden Steinen beschäftigen, um auf sie בעברך, wenn ihr den Jordan überschritten haben werdet (vergl. בעברכם V. 12), das ganze Gesetz zu schreiben. Die Errichtung dieser Steine für das Gesetz, mit welcher ihr euch sofort, wenn ihr den Jordan überschreiten wollt, beschäftigen, die ihr schon vor vollbrachtem Überschreiten beginnen sollt, sie wird es bewirken, daß ihr

4. Wenn ihr nämlich den Jarden überschritten habt, richtet ihr diese Steine, die ich euch eben gebiete, auf dem Berge Ebal auf, und du überziehst sie mit Kalk,

5. und baust dort Gott, deinem Gotte, einen Altar, einen Altar aus Steinen, über welche du nicht Eisen schwingen darfst.

6. Aus ungekürzten Steinen baust du den Altar Gottes, deines Gottes, und bringst darauf Emporopfer Gott, deinem Gotte.

7. Und du schlachtest Friedensmahlopfer und issest dort und freuest dich vor Gott, deinem Gotte,

4. וְהָיָה֙ בְּעָבְרְכֶ֔ם אֶת־הַיַּרְדֵּ֔ן
תָּקִ֙ימוּ֙ אֶת־הָאֲבָנִ֔ים הָאֵ֖לֶּה אֲשֶׁ֣ר
אָנֹכִ֑י מְצַוֶּ֥ה אֶתְכֶ֖ם הַיּ֣וֹם בְּהַ֣ר עֵיבָ֔ל
וְשַׂדְתָּ֥ אוֹתָ֖ם בַּשִּֽׂיד׃
5. וּבָנִ֥יתָ שָּׁ֛ם מִזְבֵּ֥חַ לַיהוָ֖ה אֱלֹהֶ֑יךָ
מִזְבַּ֣ח אֲבָנִ֔ים לֹא־תָנִ֥יף עֲלֵיהֶ֖ם בַּרְזֶֽל׃
6. אַבְנֵ֤י שְׁלֵמוֹת֙ תִּבְנֶ֣ה אֶת־
מִזְבַּ֣ח יְהוָ֔ה אֱלֹהֶ֑יךָ וְהַעֲלִ֥יתָ עָלָ֖יו
עוֹלֹ֥ת לַיהוָ֖ה אֱלֹהֶֽיךָ׃
7. וְזָבַחְתָּ֥ שְׁלָמִ֖ים וְאָכַלְתָּ֣ שָּׁ֑ם
וְשָׂמַחְתָּ֖ לִפְנֵ֥י יְהוָ֖ה אֱלֹהֶֽיךָ׃

überhaupt den Jordan überschreitet und in das verheißene Land kommet. Nur der תורה verdankt ihr das Land, für das Gesetz, für die Erhaltung und Erfüllung des Gesetzes erhaltet ihr das Land. Das soll sofort bei eurem Überschreiten des Grenzflusses bekundet werden. In der That wurden auch — wie Josua 4, 2—8 berichtet und Sota 32 a u. 35 a erläutert wird — die Steine aus dem Jordan, von der Stelle, wo und während die Priester mit Gesetzesbundeslade standen, vor welcher der Jordan zurückgewichen war, ausgehoben, und nachdem davon auf dem Ebal der Altar gebaut und das Gesetz darauf geschrieben worden war, zum bleibenden Gedächtnis in Gilgal, der ersten Raststätte auf heimischem Boden, aufgerichtet, damit diese Steine noch den späten Enkeln erzählen mögen, daß נכרתו מימי הירדן מפני ארון ברית ד׳, daß vor der Gesetzeslade des Gottesbundes die Fluten des Jordans zurückgewichen waren, nicht vor Israel, בעברו בירדן, weil das Gesetz seiner Bestimmung entgegenzog, נכרתו מי הירדן. Und schon vor dem Hineinschreiten in den Jordan hatte Josua (daselbst 3, 12) das Volk zwölf Männer, je einen Mann aus jedem Stamm, zum Ausheben und Mitnehmen dieser Steine bestimmen lassen. Sehen wir den Numeruswechsel vom Plural zum Singular und vom Singular zum Plural in diesen Versen 1—8, so dürfte sich ja eben darin der Gedanke aussprechen, wie die Aufgabe der שמירת התורה, für deren Lösung das verheißene Land gewährt wird, nicht die Sache einzelner, auch nicht nur der Gesamtheit in ihrer durch die Staatsrepräsentanz verkörperten Einheit, sondern der Gesamtheit in ihrer Vielheit sei, somit dafür das ganze Volk in seinem einheitlichen Zusammenwirken einzustehen habe, ein Gedanke, der durch die vom Volke selbst aus jedem Stamme auszuwählenden Zwölfmänner für die Steine des Gesetzesdenkmals den sprechendsten Ausdruck gefunden hat.

V. 4. בהר עיבל (siehe zu Kap. 11, 29 u. 30).

VV. 5—7. ובנית שם וגו׳: auf dem kahlen Gipfel des Ebalberges, nicht auf dem blühenden des Gerisim, sollen die Gesetzessteine zu einem Altar zusammengebaut werden. Die Erfüllung des göttlichen Gesetzes und die dadurch anzustrebende Erhebung alles Irdischen zu Gott ist an keine irdische Voraussetzung gebunden. Der ärmste irdische Boden genügt, um dort dem göttlichen Gesetze und deinem Emporstreben zu dessen idealer

8. וְכָתַבְתָּ עַל־הָאֲבָנִים אֵת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב׃ ס

8. und schreibst auf die Steine alle Worte dieser Lehre zu hinlänglichem Verständnis.

9. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסֵּכֶת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

9. Darauf sprach Mosche und die Priester, die Leviten, zu ganz Jisrael: Merke auf und höre Jisrael: an diesem Tage bist du zu einem Volke geworden, Gott, deinem Gott!

Höhe eine Stätte zu gründen, genügt, um mit diesem deinem Emporstreben zu Gott deinen Frieden und deine Freude vor deines Gottes Angesicht zu finden. —

מזבח אבנים וגו׳ (siehe 2. B. M. 20, 21 u. 22).

ושמחת לפני ד׳ א׳ (vergl. 3. B. M. S. 538).

V. 8. וכתבת וגו׳. In dem Hochgefühle dessen, was Jisrael die Zukunft bringen werde, wenn das Gesetz selbst in seiner Verwirklichung ein zu Gott emporstrebender Altarbau wird, in dem Hochgefühle, wie dann mit diesem Gesetze an die Stelle der Gewalt (ברזל) das Recht und die ungezwungene und unverkümmerte Vollendung des dem Menschen eingeborenen geistigen und sittlichen Adels (אבנים שלמות), und damit das geistig sittliche Emporstreben zu Gott (עולות), und der heilesfrohe irdische Genuß (שלמים), und die nie zu trübende Freude vor Gottes Angesicht (ושמחת) in Jisraels Kreis einziehen werde, — in diesem Hochgefühle schreibt Jisrael auf die von seinen Stämmen zum ersten Gesetzesaltarbau im Lande aus dem Jordansbette herbeigetragenen Steine „alle Worte dieses Gesetzes", und sagt sich zugleich mit diesen Steinen und deren Ursprung, daß — wie sein Nationalgesang (Ps. 114, 7; vergl. Josua 3, 11 u. 13) den Moment noch in der Erinnerung feiert — מלפני אדון חולי ארץ וגו׳, daß vor dem Herrn, dessen Gesetz voranschreitend dem Volke den Weg durch die Jordansfluten gebahnt, alle irdische Gewalt und Hoheit zurücktreten werde, und Jisrael, bei seiner Jakobsschwäche, so lange es der Bundeslade dieses Gesetzes folgt, alle irdischen Hindernisse überwindet. —

כתוב חזון ובאר על הלחות למען ירוץ Habakuk 2, 2 verglichen mit באר היטב könnte באר היטב auch hier die hinlängliche Deutlichkeit der Schrift bezeichnen. Sota 32 a wird jedoch hier באר in dem Sinne wie באר את התורה הואת משה הואיל (Kap. 1, 5) als Erläutern, zum Verständnis Bringen gefaßt, und gelehrt, daß dieser Abschrift des Gesetzes zugleich eine Übersetzung für das Verständnis der anderen Völker beigegeben war, somit Jisrael, fern von dem uns angedichteten Partikularismus, seine Mission zur geistigen und sittlichen Erlösung der Gesamtmenschheit von vornherein zu begreifen hatte, deren Zukunftstheil ebenfalls mit diesem Einzuge des göttlichen Gesetzes in ihre Mitte gegeben sein sollte. Ja, daselbst (35 a) wird gelehrt, daß selbst für das Verständnis der kanaanitischen Völker die Kap. 20, 18 gegebene Klausel für deren Vertreibung: למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל וגו׳ unter die Gesetzesabschrift wiederholt und erläutert war, damit sie es wissen sollten, daß nur, wenn sie ihren polytheistischen Anschauungen und Lebensweisen getreu bleiben wollten, ihre Vertreibung bevorstehe, mit ihrer Rückkehr zur allgemein menschlichen Gesetzlichkeit aber ihrem Verbleiben im Lande nichts im Wege steht (siehe zu K. 20, 10 f. u. 18).

V. 9. וידבר וגו׳. Nachdem im Vorhergehenden das Volk selbst — nicht blos seine Vorgesetzten (siehe V. 1) zu Vertretern und Erhaltern des Gesetzes bestellt und verpflichtet worden waren und ihnen der Auftrag geworden war, an dem ersten Tage ihres

10. So gehorche denn der Stimme Gottes, deines Gottes, und vollbringe seine einheitlichen Gebote, und seine Gesetze, zu denen ich dich heute verpflichte.

11. Endlich gebot Mosche dem Volke an demselben Tage:

10. וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
וְעָשִׂיתָ אֶת־מִצְוֹתָו וְאֶת־חֻקָּיו אֲשֶׁר
* אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם: ס

חמישי. 11. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת־הָעָם
בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר:

---

gemeinschaftlichen Betretens des Landes, vor ihrem Auseinandergehen in die mit der Besitznahme beginnende Vereinzelung, durch die Errichtung der Gesetzessteine dieser Gesamtverpflichtung für das Gesetz bleibenden Ausdruck zu geben, sprach nun Moses mit Zuziehung der die Gesetzeskenntnis vermittelnden Priester zu ganz Israel, zu Volk und Vorgesetzten:

הסכת ושמע וגו׳. הסכת kommt nur hier vor. Daß auch vielleicht אבן משכית (3. B. M. 26, 1) von שכח, סכת, komme, haben wir dort vermutet (siehe jedoch zu 4. B. M. 33, 52). Die Lautverwandtschaft mit שקט: die vollendete Ruhe, Stille, und שקד: die intensive Geistesrichtung auf ein Vorhaben, spricht dafür, auch in הסכת eine gespannte, durch nichts abgezogene Aufmerksamkeit zu erkennen. Moses fordert somit für das, was er Israel zu sagen im Begriffe war, und zu dessen allgemeinem Verständnis die Priester ihm zur Seite stehen sollten, die gespannteste Aufmerksamkeit. Und dieser Ausspruch, dessen Verständnis und Beherzigung Moses so sehr angelegen sein mußte, war der kurze Satz:

היום הזה נהיית לעם, heute bist du zu einem Volk geworden! Die gemeinsame Verpflichtung zum Gesetze und für das Gesetz, die so eben für alle deine Angehörigen ausnahmlos ausgesprochen worden, die gemeinsame Gesetzeshut, auf deren Wacht ihr alle bestellt seid, die macht dich zu einem Volke. Heute, nicht erst der nun bevorstehende Besitz des Landes, der gemeinsame Besitz des Gesetzes macht dich zum Volk. Das Land kann dir verloren gehen, wie es dir werden wird, aber das Gesetz und deine ewige Verpflichtung zu ihm bleibt dein ewiges unverlierbares Band der Volkseinigung. Diese Israel tief von allen anderen Völkergestaltungen scheidende, das Geheimnis der jüdischen Volksunsterblichkeit in sich bergende Grundthatsache mit allen Konsequenzen, die daran sich für Israels Zukunft knüpfen, sie ist es — wenn wir ihn recht verstehen — welche den bedeutungsschweren Inhalt des Satzes היום הזה נהיית לעם bildet. Die allererste Konsequenz daraus ist freilich:

V. 10. ושמעת וגו׳ die noch gesteigerte Treue und Gewissenhaftigkeit in Erfüllung dieses Gesetzes. Was anderen Völkern Landesverrat ist, das ist fortan für Israel Verrat an dem Gesetze, und bezeichnend sind hier nur מצות und חקים genannt, Gesetze, die nach gewöhnlicher Anschauung nicht also wie משפטים den staatlichen Bestand und die Nationalwohlfahrt berühren, und zwar ist מצותיו mit verkürztem Pluralzeichen geschrieben, die Einheit und die völlig gleiche Wichtigkeit aller Gebote bezeichnend (vergl. 2. B. M. 33, 13).

V. 11. ויצו משה וגו׳. Nachdem Moses zuerst mit Hinzuziehung der Ältesten das Volk zu Wächtern des Gesetzes bestellt, sodann mit Hinzuziehung der Priester ganz Israel aufgefordert, diese gemeinsame Verpflichtung für das Gesetz als ihr einziges volksbildendes Element zu begreifen und zu beherzigen, gebietet er nun dem Volke von diesem Standpunkte aus die Ausführung der Segen- und Flucherteilung auf Gerisim und Ebal, die bereits oben Kap. 11, 29 u. 30 angeordnet war. ונתתה, hieß es oben, das Volk

12. אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת־הָעָם עַל־הַר גְּרִזִים בְּעָבְרְכֶם אֶת־הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן׃

12. Diese sollen, das Volk zu segnen, auf dem Berge Gerisim stehen, wenn ihr den Jarden überschritten habt: Schimeon, Lewi, Jehuda, Jissachar, Jo'sef und Benjamin.

13. וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל־הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי׃

13. Und diese sollen bei dem Fluche stehen auf dem Berge Ebal: Reuben, Gad und Ascher, Sebulun, Dan und Naftali.

---

selbst soll die Segen- und Fluchalternative, die Gott ihm für die Erfüllung oder Nichterfüllung seines Gesetzes vorgelegt hatte, über sich und alle seine gegenwärtigen und zukünftigen Angehörigen aussprechen und damit das Gesetz als die Grundbedingung der eigenen Nationalwohlfahrt proklamieren. Diese Tendenz der Proklamation ist hier nun noch erhöht, nachdem soeben das Volk selbst zu Wächtern des Gesetzes bestellt und diese Gesetzeswacht als die einzige Seele seines Volksdaseins zu beherzigen gegeben war. Die Fassung der hier folgenden Aussprüche zeigt nun noch insbesondere, wie die zum Gesetzeswächter bestellte Volksgesamtheit vor ihrem Auseinandergehen in die Vereinzelung jedem ihrer Angehörigen den Hinweis auf die allgegenwärtige, Segen und Fluch verhängende Gotteswaltung mit in die Einzelheimat für alle die Fälle hinausgeben sollte, die sich der menschlichen Erkenntnis entziehen, für die daher die Gesamtheit ihre Gesetzeswächterpflicht zu üben nicht vermag.

VV. 12 u. 13. אלה יעמדו וגו' על הר גריזים וגו' ואלה וגו' (siehe zu Kap. 11, 29 u. 30).

לברך את העם, nicht die ברכה zu empfangen, sondern sie über die Volksgesamtheit auszusprechen. Ebenso עמדו על הקללה ist nicht ein passives Stehen, um über sich den קללה-Ausspruch ergehen zu lassen, sondern bezeichnet ein mitwirkendes Beistandleisten bei der Ausführung einer Aufgabe. So העומדים על הפקודים (4. B. M. 6, 2) von den Fürsten, die Moses und Aharon bei der Volkszählung Beistand zu leisten hatten (daselbst Kap. 1, 5). Wie zu V. 11 bemerkt, sollte ja das Volk selbst ברכה וקללה aussprechen. Es sollte daher auch äußerlich durch Aufstellung sichtbar gemacht sein, daß die Leviten (V. 14) Segen und Fluch nicht eben in selbständiger Vertretung des Gesetzes über das Volk, sondern als Vertreter des Volkes und Namens desselben, somit das Volk über sich selber, aussprachen. Daher sprachen sie die Aussprüche nicht etwa von einer Höhe herab über das Volk, sondern das Volk hatte in zwei Hälften auseinander zu treten und in deren Mitte standen die Leviten. Was von diesen gesprochen wurde, war daher aus der Mitte des Volkes selbst herausgesprochen, und durch allseitiges „Amen" wurde der Ausspruch der Leviten zum Ausspruch der ganzen Nation (siehe 1. B. M. S. 226 und 4. B. M. 8, 22). In der gewöhnlichen Aufzählung der Stämme, wie 2. B. M. 1, 2—4, stehen die acht Söhne Leas und Rahels zusammen — (Josef fehlt dort, da er bereits in Egypten war) — und dann die vier Söhne Bilhas und Silpas. Sollte hier das Volk in zwei Hälften auseinandertreten, um die Leviten in ihre Mitte aufzunehmen, so mußten zwei von jenen acht Stämmen zu diesen vier hinübertreten. Um nun den Schein einer jeden Rangverschiedenheit dieser beiden Hälften zu meiden, sollten die Stämme des ältesten und jüngsten Sohnes Leas, Reuben und Sebulun, zu den von Bilha und Silpa stammenden treten. Daher die Gruppierung: Simon, Levi, Jehuda, Jißachar, Josef und Binjamin einerseits, und andererseits: Reuben,

14. וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל־כָּל־
אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם: ס

14. Es heben die Leviten an und sagen zu jedem Manne Jisraels mit erhobener Stimme:

15. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶּסֶל
וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת יְהוָה מַעֲשֵׂה יְדֵי
חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָל־הָעָם
וְאָמְרוּ אָמֵן: ס

15. Fluch dem Manne, der gehauenes oder Gußbild macht, Gottes Abscheu, Werk von Künstlerhänden, und stellt's in Verborgenem hin! Und das ganze Volk hebt an und sagt Amen.

16. אָרוּר מַקֵּלֶה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר
כָּל־הָעָם אָמֵן: ס

16. Fluch, wer Vater oder Mutter geringschätzt! Und das ganze Volk sagt Amen.

17. אָרוּר מַסִּיג גְּבוּל רֵעֵהוּ וְאָמַר
כָּל־הָעָם אָמֵן: ס

17. Fluch, wer des Nächsten Grenze verrückt! Und das ganze Volk sagt Amen.

18. אָרוּר מַשְׁגֶּה עִוֵּר בַּדָּרֶךְ וְאָמַר
כָּל־הָעָם אָמֵן: ס

18. Fluch, wer einen Blinden irre führt im Wege! Und das ganze Volk sagt Amen.

19. אָרוּר מַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר־יָתוֹם
וְאַלְמָנָה וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן:

19. Fluch, wer das Recht eines verwaisten Fremden und einer Witwe beugt! Und das ganze Volk sagt Amen.

Gad, Ascher, Sebulun, Dan, Naftali. Um aber auch dem leisesten Schein zu begegnen, als werde die קללה über die בני השפחות=Gruppe ausgesprochen, hatten diese gerade ihre Stellung am Ebal zu nehmen, so daß die קללה=Aussprüche nicht an sie, sondern von ihnen ausgesprochen erschienen. Sie waren die עומדים על הקללה, und von בני אמהות=Seite wurden die ברכות ihnen zugesprochen.

V. 14. וענו הלויים. Das Gros des Levitenstammes stand mit den übrigen Stämmen am Gerisim (V. 12). In der Mitte zwischen beiden Bergen standen nur die וקני כהונה ולויה, die Ältesten der Priester- und Levitenschaft mit der Bundeslade, oder nur כל הראוי לשרת die zum Dienst am Heiligtum Berufenen, im Alter zwischen 30 und 50 Jahren (Sota 37 a und 4. B. M. Kap. 4; — siehe Josua 8, 33). Nach einer Auffassung (daselbst) standen sowohl die Volksstämme als die Leviten zwischen den Bergen und das על הר גריזים (V. 12) hieße nur: bei, בסמוך, wie ונתת על המערכה לבונה (3. B. M. 24, 7) וכה הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה כלפי הר עיבל ופתחו בקללה, sie wandten sich dem Gerisim zu und begannen den Segen, dem Ebal zu und begannen den Fluch (daselbst). Es lehrt nämlich die Halacha, daß jeder der folgenden ארור=Sprüche zuerst im verneinenden Gegensatz als ברוך ausgesprochen wurde. Also: ברוך האיש אשר יעשה וגו' und dann: ארור האיש אשר לא יעשה וגו' u. s. w. (daselbst 32 a u. 37 b). Damit stimmt ja auch der Wortlaut des V. 12 u. 13 und Kap. 11, 29 überein und so lautet auch der Bericht in Josua (daselbst) כאשר צוה משה עבד ד' לברך את העם ישראל בראשנה.

VV. 15—25. ארור וגו'. ארור (siehe 1. B. M. 3, 14). Wir haben schon zu V. 11 bemerkt, wie hier der göttlichen Segen und Unsegen verteilenden Waltung Ver-

20. אָרוּר שֹׁכֵב עִם־אֵשֶׁת אָבִיו כִּי גִלָּה כְּנַף אָבִיו וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: ס

20. Fluch, wer bei seines Vaters Weibe liegt, wenn er seines Vaters Gewand aufgedeckt! Und das ganze Volk sagt Amen.

21. אָרוּר שֹׁכֵב עִם־כָּל־בְּהֵמָה וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: ס

21. Fluch, wer bei irgend einem Tiere liegt! Und das ganze Volk sagt Amen.

22. אָרוּר שֹׁכֵב עִם־אֲחֹתוֹ בַּת־אָבִיו אוֹ בַת־אִמּוֹ וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: ס

22. Fluch, wer bei seiner Schwester liegt, seines Vaters Tochter oder seiner Mutter Tochter! Und das ganze Volk sagt Amen.

23. אָרוּר שֹׁכֵב עִם־חֲמֹתוֹ וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: ס

23. Fluch, wer bei seiner Schwiegermutter liegt! Und das ganze Volk sagt Amen.

24. אָרוּר מַכֵּה רֵעֵהוּ בַּסָּתֶר וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: ס

24. Fluch, wer seinen Nächsten im Verborgenen schlägt! Und das ganze Volk sagt Amen.

25. אָרוּר לֹקֵחַ שֹׁחַד לְהַכּוֹת נֶפֶשׁ דָּם נָקִי וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: ס

25. Fluch dem, der Bestechung nimmt, einen Menschen zu erschlagen, ein unschuldiges Blut. Und das ganze Volk sagt Amen.

---

gehen unterstellt werden, die sich in der Regel der Erkenntnis menschlicher Gesetzesüberwachung entziehen. Verse 15 u. 24 ist dies ausdrücklich durch: בסתר bezeichnet, und wenn die anderen mit ארור betroffenen Versündigungen schon ihrer Natur nach in der Regel geheime Sünden bleiben, so ist durch diese ausdrückliche Bemerkung des: בסתר zu Anfang und Ende dieser Sündenreihe der Charakter der Heimlichkeit noch umsomehr als das diese ארור-Aussprüche Motivierende hervorgehoben, und sind damit vor allem die getroffen, die unter dem Scheine äußerer Legalität innere sittliche und soziale Verworfenheit pflegen..

Im Zusammenhange spräche sich daher der Gedanke dieser ארורים also aus:

ארור, dem ist alles Gedeihen versagt, der äußerlich den Gottinnigen spielt, aber im Geheimen Gottes ausschließendes Sein und Walten verleugnet; der äußerlich gegen Vater und Mutter ehrerbietig ist, in seinem Innern aber sich über Vater und Mutter geringschätzig erhebt; der vor Menschen den Ruf der Rechtschaffenheit wahrt, aber ungesehen das Rechtsgebiet des Nächsten zu seinem Vorteil schmälert; der vor Klugen und Einsichtigen für Nächstenwohlfahrt schwärmt, Kurzsichtige und Blinde aber ins Unglück stürzt; vor Mächtigen und Großen kriecht, Schwachen und Hilflosen aber die Menschenpflicht versagt; sittlichen Gesellschaftsanstand heuchelt, um in vertrauter Heimlichkeit (Verse 20—24) geschlechtlicher Ausschweifung zu fröhnen; der den Dolch nicht gegen den Nächsten zückt, aber unter der Decke der Unterhaltung sein Glück, seinen Frieden und seine Ehre mordet; der in seiner Gemeinde das höchste Vertrauen genießt, es aber in heimlicher Korruption verbrecherisch mißbraucht; endlich auch dem schon, der, wenn er auch für sich pflichtgetreu lebt, doch dem Darniederliegen der Gesetzestreue in seinen engeren und weiteren Kreisen mit Gleichgiltigkeit zusieht. —

26. אָרוּר אֲשֶׁר לֹא־יָקִים אֶת־ דִּבְרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: פ

26. Fluch dem, der die Worte dieser Lehre nicht aufrecht hält, sie zur Erfüllung zu bringen! Und das ganze Volk sagt Amen.

פסל ומסכה, wenn nach einer von uns zu 3. B. M. 19, 4 geäußerten Vermutung מסכה die Darstellung eines Schutzgottes, oder vielmehr eines Götterbildes zum Schutze sein könnte (siehe daselbst), so wäre פסל die Darstellung eines Gottes in der Idee seines Wesens an sich, und mit פסל würde die ausschließliche Einheit des Einzigeinen geleugnet und mit מסכה das allein Ausreichende seiner Macht.

מקלה, קלה verwandt mit גלה: seines äußeren Halts, seines heimatlichen Bodens und Schutzes beraubt werden; mit כלה aufhören zu sein, aus dem Kreise der Existenzen schwinden; heißt קלה: etwas seiner Kräfte und Säfte berauben, rösten, dörren; auf geistige und sittliche Verhältnisse übertragen: jemanden seines sittlichen Wertes verlustig achten, ihm die Anerkennung eines sittlichen Wertes versagen, daher קלון: Schmach (vergl. כבד und קלל).

מסיג גבול רעהו: ihm unvermerkt die Grenze seines Gebietes zurückrücken, das Gebiet seines Eigentums oder seiner Berechtigung kürzen.

מטה משפט וגו׳ (siehe zu Kap. 24, 17).

מכה רעהו בסתר: er schlägt den Nächsten, ohne daß dieser selbst es weiß und ohne daß er erfährt, von wem der Schlag herrührt. Es ist der Schlag mit der Böszunge, לשון הרע, die, vom menschlichen Gericht unerreichbar, des Nächsten Glück und Frieden und Ehre untergräbt. Eine Versündigung, die, wie keine andere sonst, eine Gewohnheitssünde wird und mehr als jede andere zur täglichen und stündlichen Übung kommt. Es heißt darum nicht מַכֵּה, welches als Verbalform auch die einmalige Übung bezeichnen würde, sondern im st. constr. מַכֵּה, das als Substantiv denjenigen bezeichnet, dem das Bösreden Gewohnheit und zur Charaktereigenschaft geworden ist. Es bezeichnet nicht das Vergehen, sondern das Laster der Bösrede.

אשר לא יקים וגו׳. Es heißt nicht אשר לא יעשה, womit auch schon die Nichterfüllung eines Gebotes mit ארור betroffen wäre. Sondern: אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם, wer die Worte der תורה nicht zur Erfüllung aufrecht hält, d. h. wer einem Worte des göttlichen Gesetzes die Geltung und verpflichtende Kraft abspricht, sich beredet oder bereden läßt, es stände nicht mehr aufrecht zur Erfüllung, habe seine Bedeutung und Geltung verloren (רמב״ן z. St.); und ebenso: wer nicht das Seinige thut, das Gesetz zur Erfüllung aufrecht zu halten, d. h. wer nicht, wo immer er kann, mit seiner vollen Kraft für die Erfüllung des Gesetzes einsteht und thätig ist. למד ולימד שמר ועשה והיתה ספוקו בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור, und hätte einer gelernt und gelehrt, hätte Verbote gehütet und Gebote erfüllt, hätte aber auch andere zur Erfüllung des Gesetzes festigen und anhalten können und hätte es nicht gethan, auch der unterläge dem ארור. (תוספו׳ Sota 37 b nach dem Jeruschalmi.)

Auffallend dürfte es erscheinen, warum in der Reihenfolge dieser Aussprüche die Sätze über soziale Vergehen (Verse 17—19), durch die geschlechtlichen Versündigungen (Verse 20—23) unterbrochen sind und erst Vers 24 wieder fortgesetzt werden. Man hätte לוקח שוחד und מכה רעהו unmittelbar nach מטה משפט erwarten sollen. Es dürfte aber eben diese Einreihung geheimer geschlechtlicher Verirrungen in die Mitte der sozialen Vergehen die völlige Gleichheit dieser Versündigungen vergegenwärtigen und nach beiden Seiten hin der Wahnvorstellung begegnen sollen, als ob wohl מסיג גבול, משגה עור, מטה משפט u. s. w. als gemeinschädlich zu brandmarken wären, geschlechtliche Ver-

כח 1. וְהָיָה אִם־שָׁמֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם וּנְתָנְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל־גּוֹיֵי הָאָרֶץ:

Kap. 28. V. 1. Und es wird geſchehen, wenn du hören, immer ernſter hören wirſt auf die Stimme Gottes, deines Gottes, gewiſſenhaft alle ſeine Gebote, die ich dir heute gebiete, zu erfüllen: ſo wird Gott, dein Gott, dich hoch hinausſtellen, hoch über alle Völker der Erde.

ſündigungen aber nur höchſtens das Einzelwohl untergraben, die geſellſchaftliche Wohlfahrt aber unberührt ließen, oder גלוי עריות wohl das jüdiſche Gewiſſen zu belaſten hätten, aber הסגת גבול und לשון הרע ꝛc. ꝛc. weniger in die Wagſchale fielen. Nach beiden Seiten tritt dieſe, beide Kategorien miſchende Ordnung ſolchen unwahren Vorſtellungen entſchieden entgegen, und dürfte aus gleichem Grunde und um dieſe Unterſchiedloſigkeit noch mehr hervorzuheben, gerade zwiſchen Verſe 19 und 20, wo die ſoziale Reihe abbricht und zu der geſchlechtlichen übergeht, der alle übrigen Sätze ſcheidende פרשה סתומה=Abſatz fehlen (ſiehe רמב"ם הל' ספר תורה zu כסף משנה Kap. 8, 4).

Die Schrift enthält nur die ארור=Sätze, denen, wie bemerkt, immer der ברוך=Ausſpruch in einfacher Verneinung des Subjektſatzes des ארור voranging. ברוך האיש אשר לא יעשה וגו' u. ſ. w. Die von ארור betroffenen Verſündigungen ſind, bis auf die letzte, poſitive Übertretungen von Verboten, ſo daß ſich die Segen verheißenden ברוך=Sätze zu bloßen Unterlaſſungen von Verbotübertretungen geſtalten: Segen und Gedeihen dem, der auch im Geheimen keinem abgöttiſchen Wahn ſich hingiebt, auch im geheimen Innern keinen unehrbietigen Gedanken gegen Vater und Mutter hegt, auch ungeſehen nichts Ungerechtes und nichts Pflichtwidriges gegen ſeinen Nebenmenſchen übt, auch im Geheimen ſich keine geſchlechtliche Ausſchweifung erlaubt ꝛc. Darin liegt ein unendlicher Troſt. Wir ſind dem Segen viel näher als ח"ו dem Fluche. Fluch kehrt nur ein, wo das Schlechte poſitiv geübt wird. Allein es bedarf nur der Fernhaltung von allem Fluchwürdigen, um ſchon dem Segen Eingang bei uns zu bereiten. Nur der letzte Satz ארור אשר לא יקים ſpricht ארור über eine Unterlaſſung aus und verheißt ſomit den Segen nur für eine Erfüllung: — ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם. Denn es gilt der Anerkennung oder Nichtanerkennung, der Aufrechthaltung oder Nichtaufrechthaltung des Geſetzes. Da iſt die Gleichgiltigkeit ſchon das fluchwürdige Verbrechen, und Segen kehrt erſt ein, wenn jeder das Seine thut, dem ewigen Geſetze auch ewige Geltung und Erfüllung zu ſchaffen.

Kap. 28. V. 1. והיה וגו'. Im Vorhergehenden war das Volk zum Wächter des Geſetzes beſtellt und ihm als ſolchem aufgetragen, ſofort beim Eintritt in das Land und vor der Beſitznahme und Verteilung desſelben das Geſetz auf als Altar und Denkmal zu errichtende Steine zu ſchreiben, damit das Land als Boden des Geſetzes zu weihen und zu verkünden und jedem einzelnen in ſeine demnächſtige Vereinzelung mit der Erfüllung ſeiner Geſetzespflichten die Unterſtellung unter die Segen und Fluch verteilende Gotteswaltung mit heimzugeben.

Hier übergiebt nun Moſes dem Volke ein Bild von der Zukunft, wie ſie ſich für die Geſamtheit geſtalten wird, wenn das Volk im Ganzen das Geſetz erfüllen oder nicht erfüllen wird, welchen nationalen Segen oder Unſegen es von ſeiner Geſamttreue oder Untreue gegen das Geſetz zu erwarten hat. Eine ſolche ermunternde und warnende Verkündung der nationalen Zukunft war bereits zum Schluſſe des 3. B. M.

2. וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל־הַבְּרָכוֹת הָאֵלֶּה וְהִשִּׂיגֻךְ כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

2. Es kommen über dich alle diese Segnungen und sie erreichen dich, wenn du hörst auf die Stimme Gottes, deines Gottes.

3. בָּרוּךְ אַתָּה בָּעִיר וּבָרוּךְ אַתָּה בַּשָּׂדֶה׃

3. Gesegnet bist du in der Stadt, gesegnet auf dem Felde.

(Kap. 26) gegeben. Vergleicht man aufmerksam beide Verkündigungen, so findet man, daß während in jener ersten das in der Zukunft bevorstehende nationale Heil oder Unheil in allgemeinen, mehr die Gesamtzustände schildernden Zügen gezeichnet wird, hier in der dem Volkskompendium für die bevorstehende Vereinzelung einverleibten Verkündigung der heil- oder unheilvollen nationalen Zukunft diese mehr in dem Anteil geschildert wird, der dem einzelnen an dem Gesamtglück oder Unglück beschieden ist, so daß dem einzelnen sein Mitgenuß und seine Mitleidenschaft an der Gesamtblüte und dem Gesamtuntergang lebhaft vor die Seele tritt. Es entspricht dies ganz wie der oftерwähnten Tendenz der משנה תורה im allgemeinen, so noch besonders dem ערבות, der Solidarität aller für alle, welche durch das unmittelbar vorhergehende ארור אשר לא יקים וגו׳ mit dem ernstesten Ernst zum Ausspruch gekommen war und jedem im Volke die Verpflichtung auferlegte, nicht nur für sich, sondern in engeren oder weiteren Kreisen für die allgemeine Verwirklichung des göttlichen Gesetzes mit seiner vollen Kraft einzustehen. Die eben bemerkte Fassung der hier folgenden תוכחה giebt diesem Solidaritätsbewußtsein durch den Hinweis noch den vollsten Nachdruck, daß jeder einzelne es wissen und fühlen möge, wie er mit jeder Förderung der Gesetzestreue unter allen seinen nationalen Mitgenossen nur das eigene Heil sichere, sowie mit jeder Gleichgiltigkeit gegen den Gesetzesabfall seiner Mitbrüder er nur an seinem eigenen Mitruin arbeite. —

והיה אם שמוע וגו׳ (vergl. Kap. 11, 13). — את כל מצותיו faßt das ganze Gesetz und alle damit gegebenen Vorschriften in den einen Begriff der gottgebotenen Pflicht zusammen. Die hier zu schildernden Folgen der Erfüllung desselben beruhen auf der Thatsache, daß sie Gottes Anweisungen unserer auf Erden zu lösenden Aufgaben sind, Gottes, der diese ganze Welt der Erscheinungen und Kräfte, welche Bedingung, Mittel und Gegenstand unseres irdischen Seins und Schaffens enthalten, gestaltet hat und beherrscht. — ונתנך וגו׳ עליון, wenn du ganz in Erfüllung seines Willens aufgehst, und sein Wille und nur sein Wille in deiner Gesamtheit und durch deine Gesamtheit verwirklicht wird, so hebt er dich hoch hinaus über alle Konsequenzen der blos physischen Ordnung, und hebt dich damit hoch hinaus über alle Völker der Erde, die sich die Bedingungen ihres Daseins und Gedeihens im Kampf mit den Gewalten einer ihnen entgegenstehenden Welt der Natur und der Menschengesellschaft erstreiten.

V. 2. ובאו עליך וגו׳ והשיגך כי תשמע. Dir kommen die Segnungen der Blüte und des Gedeihens von selbst, sie kommen über dich, ohne daß du sie suchst, sie erreichen dich, nicht du erreichst sie, sie bilden nicht dein Ziel und dein Augenmerk bei deinem Thun und Lassen, und eben weil du sie nicht suchst, weil du nur deines Gottes Willen auf Erden vollbringen willst und vollbringst, gar kein anderes Augenmerk kennst, als Gott gegenüber deine Pflicht zu thun und seinen Willen auf Erden zu vollbringen, suchen gleichsam die Gottessegnungen dich auf, um dich in deinem Vollbringen, das nichts ist als die Verwirklichung der Gotteszwecke auf Erden, zu fördern. (Vergl. Kap. 7, 12.)

VV. 3 u. 4. ברוך וגו׳. Infolge der von dir erfüllten sittlichen und sozialen Gesetze blüht dein Familien- und Gemeindeleben und infolge der erfüllten Ackerbau- und

4. בָּרוּךְ פְּרִי־בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתְךָ
וּפְרִי בְהֶמְתֶּךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרוֹת
צֹאנֶךָ׃
5. בָּרוּךְ טַנְאֲךָ וּמִשְׁאַרְתֶּךָ׃
6. בָּרוּךְ אַתָּה בְּבֹאֶךָ וּבָרוּךְ אַתָּה
בְּצֵאתֶךָ׃
ששׁ. 7. יִתֵּן יְהוָה אֶת־אֹיְבֶיךָ הַקָּמִים
עָלֶיךָ נִגָּפִים לְפָנֶיךָ בְּדֶרֶךְ אֶחָד
יֵצְאוּ אֵלֶיךָ וּבְשִׁבְעָה דְרָכִים יָנוּסוּ
לְפָנֶיךָ׃
8. יְצַו יְהוָה אִתְּךָ אֶת־הַבְּרָכָה
בַּאֲסָמֶיךָ וּבְכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ וּבֵרַכְךָ
בָּאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃

4. Gesegnet die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Bodens und die Frucht deines Viehes, der Wurf deiner Rinder und der Reichtum deiner Schafe.

5. Gesegnet dein Korb und dein Trog.

6. Gesegnet bist du bei deinem Eingehen, gesegnet bei deinem Ausgehen.

7. Es giebt Gott deine Feinde, die wider dich aufstehen, geschlagen vor dich hin; auf einem Wege ziehen sie dir entgegen, und auf sieben Wegen fliehen sie vor dir.

8. Es befiehlt Gott mit dir den Segen in deinen Vorräten und in allem, woran du deine Hand legst, und er segnet dich in dem Lande, welches Gott, dein Gott, dir giebt.

Viehzuchtgesetze blüht dein Feld- und Viehstand. Ja, im Gegensatz zu allen sonstigen volkswirthschaftlichen Erscheinungen auf Erden, bedingt bei dir nicht ברכה בשדה die ברכה בעיר, ist nicht Gedeihen in den Städten, weil alles auf dem Felde gedeiht, sondern: ברוך אתה בשדה geht voran, und darum ברוך אתה בעיר. Weil dein Einzeln- und Volksleben, getragen von Sittenreinheit, sich in Erfüllung der Pflichten des Rechts und der Liebe segensreich vollendet, giebt Gott dir den Segen auf dem Felde, läßt dir Früchte deines Leibes, deines Bodens, deiner Herden gedeihen, weil deine Kinder für ein sittliches, gerechtes und pflichtgetreues Menschenleben geboren werden, und was aus der physischen Natur dir zuwächst, in deinen Händen in den Dienst eines sittlich freien pflichtgetreuen Menschenlebens emporgehoben und geadelt wird.

שגר siehe 2. B. M. 13, 12; עשתרות siehe 5. B. M. 7, 13.

V. 5. ברוך טנאך וגו׳. Darum ist dein „Korb“ und dein „Trog“ gesegnet, darum wird dir Segen werden, wenn du mit dem „Korbe“ auf dem Felde stehst, die dir zugereiften Früchte zu brechen, und wird dir Segen, wenn du im Hause das Brot für deine und der deinigen Nahrung bereitest. (טנאך und משארתך entspricht ביכורים und חלה; — siehe Kap. 26, 2 und 4. B. M. 15, 20; משארתך siehe 2. B. M. 12, 34). Und darum

V. 6. ברוך אתה בבאך וגו׳, bist du gegegnet im häuslichen Leben und bist gesegnet im öffentlichen Leben.

V. 7. יתן ד׳ את איביך וגו׳, und auch für deine Beziehungen nach außen zu andern Völkern bedarfst du, außer deines treuen Pflichtgehormsams gegen Gott, keiner sonstigen nationalpolitischen Gestaltung. Gott, der dir das Glück deiner Häuser und Städte, die Blüte deiner Felder und Herden gewährt, stellt dich auch gegen jeden Angriff von außen sicher. Ja,

V. 8. יצו ד׳ וגו׳. Es ist dies keine Wiederholung des bereits Verse 4 und 5 ausgesprochenen Landessegens, und hätte ja auch sonst vor V. 6 seine Stelle gefunden,

9. יְקִימְךָ יְהוָה לוֹ לְעַם קָדוֹשׁ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע־לָךְ כִּי תִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו׃

10. וְרָאוּ כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְהוָה נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ׃

11. וְהוֹתִרְךָ יְהוָה לְטוֹבָה בִּפְרִי בִטְנְךָ וּבִפְרִי בְהֶמְתְּךָ וּבִפְרִי אַדְמָתֶךָ

9. So stellt dich Gott sich zu einer heiligen Nation auf, wie er dir geschworen, wenn du die Gebote Gottes, deines Gottes, hütest und wandelst in seinen Wegen,

10. und es sehen es alle Nationen der Erde, daß Gottes Name über dich genannt ist, und fürchten sich vor dir.

11. Es zeichnet dich Gott zum Guten aus in der Frucht deines Leibes, in der Frucht deines Viehes und in der

---

sondern es ist eine Steigerung des ganzen bisher gezeichneten Segens. Es kommt nicht nur, wie es bisher geschildert worden, der Gottessegen über dich und alles, was du geschaffen, nicht nur ובאו עליך כל הברכות האלה, sondern: יצו ד' אתך את הברכה, Gott bestellt den Segen zu deinem steten Begleiter. Alles gelingt und gedeiht, was du thust und weil du es thust. Es ist dies der Gipfel der von Gott begnadigten Stellung eines Menschen zu der Welt seines Wollens und Vollbringens, der dessen sittliches, von Gottes Nähe gewürdigtes Wesen auch in den Augen anderer kennzeichnet. So heißt es von Josef: וירא אדניו כי ד' אתו וכל אשר הוא עושה ד' מצליח בידו (1. B. M. 39, 3 u. 5). So war selbst einem Laban die Ahnung aufgegangen נחשתי ויברכני ד' בגללך (daselbst 30, 27). Dieser Segensstufe soll Israel in allen seinen Angehörigen teilhaftig werden, wenn Israel in seinem Lande sich gotttreu bewährt.

אסמיך kommt nur noch Prov. 3, 10 vor. Es dürfte von שום und סמם wie צמם zusammendrängen (siehe 1. B. M. S. 173) mit vorgesetztem א gebildet sein, wie אצר von צרר mit vorgesetztem א. Es bezeichnet das, was jemand für sich zusammengelegt, zur Bewahrung aufgehäuft hat. Chaldäisch und rabbinisch heißt סימא der Schatz. באסמיך וגו' (siehe zu Kap. 11, 12 u. 13).

VV. 9 u. 10. יקימך וגו' כי תשמר וגו'. Dieser ganze Segen wird dir, weil, wenn du Gottes Gebote gewissenhaft erfüllst und nur in den von Gott gewiesenen Wegen die Menschen- und Völkerziele anstrebst, Gott sich, d. h. für seine Menschheitzwecke, dich als eine „heilige", Ihm gehörige, allem Niedrigen und Gemeinen ferne und in ihrem Zusammenleben nur das sittlich Gute mustergiltig verwirklichende Nation kennzeichnen will, damit alle Nationen der Erde sehen, daß Gottes Name über dir genannt ist, daß alle Nationen der Erde sehen, was es heißt, „Gottes Volk" zu sein, was es heißt, wenn ein ganzes Volk von Groß bis Klein sein ganzes Sein und Wollen als Mensch und Volk dem Willen Gottes unterstellt, sehen, welche Stufe des Segens und der Macht einem solchen, wie die Weisen (Menachoth 35 b) es ausdrücken, תפלין tragendem Volke blühe, ויראו ממך, und aus deiner sittlichen Größe und geschichtlichen Hoheit wird ihnen der Glanz einer solchen Erhabenheit entgegenstrahlen, daß sie sich solcher Volkserscheinung gegenüber mit all ihrer Macht- und Ruhmesgröße verschwindend klein erkennen.

Diese geistige und sittliche Einwirkung deiner geschichtlichen Erscheinung auf die Erkenntnis der Menschen ist das Ziel deiner völkergeschichtlichen Sendung auf Erden, darum

V. 11. והותרך וגו', wörtlich: läßt dich Gott im Vergleich mit andern in allem Guten als das Übertreffende, Überragende, erscheinen, darum

עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ׃

Frucht deines Bodens, auf dem Boden, den Gott deinen Vätern zugeschworen hat, dir zu geben.

12. יִפְתַּח יְהוָה ו לְךָ אֶת־אוֹצָרוֹ הַטּוֹב אֶת־הַשָּׁמַיִם לָתֵת מְטַר־אַרְצְךָ בְּעִתּוֹ וּלְבָרֵךְ אֶת כָּל־מַעֲשֵׂה יָדֶךָ וְהִלְוִיתָ גּוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תִלְוֶה׃

12. Dir öffnet Gott seinen besten Schatz, den Himmel, den Regen deines Landes in seiner Zeit zu geben und alles Werk deiner Hand zu segnen. Vielen Völkern wirst du leihen, du aber wirst nichts borgen.

13. וּנְתָנְךָ יְהוָה לְרֹאשׁ וְלֹא לְזָנָב וְהָיִיתָ רַק לְמַעְלָה וְלֹא תִהְיֶה לְמָטָּה כִּי־תִשְׁמַע אֶל־מִצְוֹת ו יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לִשְׁמֹר וְלַעֲשׂוֹת׃

13. Es läßt dich Gott zum Haupt werden und nicht zum Schweif, du wirst nur der Höhe angehören und nie dem Niedern, wenn du auf die Gebote Gottes, deines Gottes, die ich dir heute gebiete, hinhörst, sie zu hüten und zu erfüllen,

14. וְלֹא תָסוּר מִכָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם יָמִין וּשְׂמֹאול לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעָבְדָם׃

14. und nicht abweichst von all den Worten, die ich euch heute gebiete, nicht rechts oder links, anderen Göttern nachzuwandeln, ihnen zu dienen.

פ

V. 12. יפתח וגו׳, darum läßt Gott selbst die deine Bodenblüte bedingenden Witterungserscheinungen mit einer Regelmäßigkeit eintreten, die Sein unmittelbares Einwirken konstatieren, und giebt dir einen solchen Überfluß, daß, wenn anderwärts Mangel ist, du mit deinem Überfluß aushelfen mußt, nie aber in die entgegengesetzte Lage kommst, und so

VV. 13 u. 14. ונתנך וגו׳, macht dich Gott zum voranschreitenden Haupt und nicht zum nachfolgenden Schweif. Durch den dir von Gott infolge deiner Pflichttreue verliehenen beispiellosen Segen wirst du die Augen der Völker auf dich ziehen, so daß sie dein Beispiel als nachahmungswürdig erkennen und du ihnen mustergiltig voranschreitest, in nichts aber dich angewiesen fühlst, ihnen nachzuahmen, והיית רק למעלה וגו׳ und in allen menschlichen Beziehungen, im Leiblichen, Geistigen und Sittlichen, im Individuellen, im Familien-, im Volksleben wirst du der Stufe aller menschheitlichen Höhenziele und in nichts dem Gemeinen, dem Niedrigen, dem Schlechten, dem Vergänglichen und Bedeutungslosen angehören. Alles dies: כי תשמע וגו׳, wenn du die dir nun übergebenen Gesetze Gottes mit שמירה und עשיה, mit geistiger Erkenntnis und gewissenhafter Wachsamkeit stets vor Augen hast und sie mit thatkräftiger Hingebung verwirklichst, und: לא תסור וגו׳, weder rechts noch links, weder im Thun noch im Lassen von irgend einer der Vorschriften abweichst, die nicht nur eurer Gesamtheit als solcher, sondern אשר אנכי מצוה אתכם היום, die jedem einzelnen von euch in eurer Zusammenhörigkeit nunmehr erteilt sind, und von welchen der kleinste abweichende Schritt ein Hinneigen zu den Wahngöttern der andern bedeutet, deren vermeintliche Gunst ein jeder von Gottes Wegen abweichende Schritt sich erwerben zu können und zu müssen vermeint. Jedes Gut, jeder Genuß, jedes Ziel, die uns zum Ungehorsam gegen Gottes Willen verleiten,

15. Und es wird geschehen, wenn du auf die Stimme Gottes, deines Gottes, nicht hören wirst, gewissenhaft alle seine Gebote und seine Gesetze, die ich dir heute gebiete, zu erfüllen: so werden über dich alle diese Flüche kommen und werden dich erreichen.

16. Fluch wird dir sein in der Stadt, Fluch auf dem Felde.

17. Fluch deinem Korbe und deinem Troge.

18. Fluch der Frucht deines Leibes und der Frucht deines Bodens, dem Wurf deiner Rinder und dem Reichtum deiner Schafe.

19. Fluch dir bei deinem Eingehen und Fluch dir bei deinem Ausgehen.

15. וְהָיָה אִם־לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל־הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וְהִשִּׂיגוּךָ׃

16. אָרוּר אַתָּה בָּעִיר וְאָרוּר אַתָּה בַּשָּׂדֶה׃

17. אָרוּר טַנְאֲךָ וּמִשְׁאַרְתֶּךָ׃

18. אָרוּר פְּרִי־בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתֶךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ׃

19. אָרוּר אַתָּה בְּבֹאֶךָ וְאָרוּר אַתָּה בְּצֵאתֶךָ׃

---

sind im buchstäblichen Sinne eine עבודה זרה, sind Huldigung einer anderen Potenz, die wir zu einer unser Sinnen und Wollen gestaltenden Göttermacht werden lassen. Und wie die geringste, im kleinsten, fast unmerklichen Winkel sich vollziehende Abweichung von der geraden Linie in aller Ewigkeit nicht wieder mit ihr zusammenkommt, sondern in immer größere Dimensionen sich von ihr entfernt: so führt die kleinste bewußte Abweichung von dem Gotteswege zu immer größerer Entfernung bis zum vollendeten Abfall. Daher ולא חסור מכל הדברים וגו׳ ימין ושמאל ללכת אחרי אלהים אחרים לעבדם.

V. 15. והיה אם לא וגו׳. Oben V. 1, in der die Segnungen einleitenden Voraussetzung der Pflichttreue, werden alle Gesetze in den einen Begriff מצות zusammengefaßt. Dem freudigen Gehorsam, der Pflichtfreude sind alle Gesetze, die beschränkenden wie die gebietenden, gleich, sie sind die Anweisungen dessen, was wir auf dem Posten unseres Lebensdienstes als Glied des großen Heeres der Diener im Gottes Weltenreiche zu erfüllen haben. Die beschränkenden nicht minder als die gebietenden erfüllen uns mit dem freudig gehobenen Bewußtsein treuen Lebensdienstes vor Gott. Hier aber, in dem trüben Gegensatz des vorauszusetzenden Ungehorsams, stehen חקתיו neben מצותיו; denn dem Pflichtvergessenden bilden namentlich die das sinnliche Begehren beschränkenden חקים den Kreis von Gesetzen, der dem von Gott sich abwendenden Gemüte am meisten widersteht.

ובאו וגו׳ והשיגוך, sie werden über dich verhängt und kannst du ihnen nicht entgehen.

V. 16. ארור וגו׳ (siehe zu V. 3).

VV. 17 u. 18. Der den Pflichtgetreuen beglückende Gottessegen zeigt sich ihm sofort in dem blühenden Gedeihen der Kinder und alles Lebendigen und sodann für dieses aufblühende Leben im Fruchtsegen des Bodens. Erst ברוך פרי בטנך und dann ברוך טנאך ומשארתך. Der dem Abfall folgende Unsegen greift nicht sofort das Lebendige an. Er macht sich erst warnend in טנאך ומשארתך fühlbar, bevor er פרי בטנך וגו׳ trifft.

V. 19. Siehe zu V. 6.

20. יְשַׁלַּח יְהוָה ו בְּךָ אֶת־הַמְּאֵרָה
אֶת־הַמְהוּמָה וְאֶת־הַמִּגְעֶרֶת בְּכָל־
מִשְׁלַח יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַד הִשָּׁמְדְךָ
וְעַד־אֲבָדְךָ מַהֵר מִפְּנֵי רֹעַ מַעַלְלֶיךָ
אֲשֶׁר עֲזַבְתָּנִי׃

20. Es läßt Gott wider dich den Fluch, die Unruhe, los und das Vorwurfsgefühl in all deiner Handtierung, die du ausführst, bis du gar bald vernichtet wirst und zu Grunde gehst, wegen der Schlechtigkeit deiner Handlungsweisen, daß du mich verlassen hast.

V. 20. ישלח וגו׳. Man hat vielfach geglaubt, die buchstäbliche Verwirklichung aller der hier folgenden Ankündigungen des Unsegens in der späteren Leidensgeschichte des Untergangs des zweimaligen jüdischen Staatslebens nachweisen zu müssen. Und in der That ist ja auch die mehr als zweitausendjährige Leidensgeschichte des jüdischen Volkes im großen Ganzen der lebendigste Kommentar dieser Ankündigungen, und namentlich die buchstäbliche Verwirklichung der Verse 64—67 angekündigten Zerstreuungsschicksals unter allen Völkern macht noch bis auf den heutigen Tag, selbst für das blödeste Auge, einen jeden Juden zum lebendigsten Denkmal und Zeugnis für die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit der Schrift, die ihren Gesetzen solche Ankündigungen als Garanten für Jahrtausende der Zukunft mit hinausgegeben. Allein hinsichtlich der einzelnen Züge des hier in vorhinein entrollten Leidensbildes glauben wir ein Zweifaches erwägen zu dürfen.

Zuerst können unmöglich die hier folgenden Leidensschilderungen als solche gegeben sein, welche alle die nationale Gesamtheit treffen werden. Das gestattet schon nicht die wiederholt und wiederholt gegebene Schlußbestimmung: עד כלתו אתך, עד אבדך, עד השמדך u. s. w. Ist das ganze Volk bereits durch מארה u. s. w. zu Grunde gerichtet und vernichtet, so kann es nicht erst durch דבר, und wenn durch דבר, so nicht erst durch שחפת u. s. w. vernichtet werden, und hat es bereits durch alles dies Vernichtung gefunden, so kann es nicht noch erst V. 25 durch Kriegselend heimgesucht werden u. s. w. Vielmehr, scheint uns wenigstens, dürften diese Aussprüche nur in dem Sinne gesagt sein, daß die einen durch Krankheit, die andern durch Pest, wieder andere durch Mißwachs, andere durch Kriegsnot u. s. w. zu Grunde gehen werden, und entspräche dies ganz der von uns bereits oben (V. 1) gegebenen Bemerkung, daß die charakteristische Tendenz dieser תוכחה in משנה תורה vorzüglich dahin gerichtet ist, dem einzelnen den Anteil schmerzlich fühlbar zu machen, der ihn infolge des Abfalls und Ruins der Gesamtheit treffen könnte. Ferner, glauben wir, dürfte doch nicht übersehen werden, daß die Gesamtverkündigung aller dieser Verhängnisse doch nur hypothetisch ist, für den Fall des vollendeten Abfalls und des allgemeinen Ungehorsams gegen Gottes Gesetz, ein Grad der Verderbnis, der gottlob zu keiner Zeit erreicht worden. Immer, wie wir es aus den Propheten wissen, war ein treu gebliebener Rest, ein שארית, vorhanden. Ja, wir haben anderwärts nachgewiesen (Jeschurun IX, S. 206 f.), wie dieser treugebliebene Rest, wenn gleich die Minderzahl, doch eine sehr bedeutende Minderzahl gebildet haben müsse, daß überhaupt Abfall und Verderbnis sich vorzüglich in den höheren Gesellschaftsschichten verbreitete, das Volk aber einen sehr reinen tüchtigen Kern im Stillen pflegte, sonst hätten nicht in Zeiten der größten Verderbnis, in Zeiten der Richter und Könige, Männer und Frauen von so hohem Geistes- und Sittenadel erstehen können, die sich Gott zu Werkzeugen und Boten seiner Sendungen darboten. War aber der Abfall nie absolut an Höhe und Umfang, so trat auch „Vernichtung" nie in absoluter Schärfe ein, und es konnte sich die göttliche Milde „ihren Rest" für die nicht minder (Kap. 30, 1—10) verkündete endliche Heilszukunft retten.

21. יַדְבֵּק יְהוָה בְּךָ אֶת־הַדָּבֶר עַד כַּלֹּתוֹ אֹתְךָ מֵעַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃

21. Es läßt Gott die Peſt an dir haften, bis er dich von dem Boden weggetilgt, wohin du jetzt zur Beſitznahme kommſt.

22. יַכְּכָה יְהוָה בַּשַּׁחֶפֶת וּבַקַּדַּחַת וּבַדַּלֶּקֶת וּבַחַרְחֻר וּבַחֶרֶב וּבַשִּׁדָּפוֹן וּבִירָקוֹן וּרְדָפוּךָ עַד אָבְדֶךָ׃

22. Es ſchlägt dich Gott mit der Schwindſucht und der Fieberglut, mit dem Brand und der Darrſucht und der Entſäftung, der Ausmergelung und der Bleichſucht; ſie verfolgen dich, bis du zu Grunde biſt.

23. וְהָיוּ שָׁמֶיךָ אֲשֶׁר עַל־רֹאשְׁךָ נְחֹשֶׁת וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר־תַּחְתֶּיךָ בַּרְזֶל׃

23. Deine Himmel, die über deinem Haupte ſind, werden ehern, und die Erde, die unter dir iſt, eiſern.

24. יִתֵּן יְהוָה אֶת־מְטַר אַרְצְךָ אָבָק וְעָפָר מִן־הַשָּׁמַיִם יֵרֵד עָלֶיךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ׃

24. Gott giebt den Niederſchlag deines Landes als Staub und Erde; vom Himmel herab kommt es über dich, bis du vernichtet biſt.

ישלח (ſiehe 4. B. M. 21, 6). Der Fluch מהומה und מגערת kommt von ſelbſt, er ſtellt ſich bei jedem ſofort ein, der die Bahn des Rechten und Guten verläßt, daher ישלַח, Gott hält ihn nur nicht zurück, hilft dir nicht, ihn zu beſchwichtigen. את המארה, את המהומה, dem Accente nach iſt את המהומה Appoſition zu את המארה: der Fluch die Unruhe. Mit der Sünde entweicht die innere Gemütsruhe und ſtellt ſich המהומה, die innere Unruhe und מגערת, das ſtete Gefühl des Vorwurfs ein, des Selbſtvorwurfs, und das Bewußtſein, den Vorwurf von Gott zu verdienen. So ויגער בו אביו (1. B. M. 37, 10; vergl. 3. B. M. 26, 16). Dieſe innere Unruhe und ſtete vorwurfsvolle Stimmung ſtört das Gedeihen in allem Thun, בכל משלח וגו׳.

V. 21. ידבק ד׳ וגו׳. Es iſt nicht unmöglich, daß die innere Unruhe und Vorwurfsqual die Wirkung ſelbſt einer Peſt erſt zu verheerender Größe ſteigern, während Gemütsruhe und Gottvertrauen von innen heraus der Krankheit Widerſtand zu leiſten fähig ſind.

V. 22. שחפת, verwandt mit שאב Schöpfen, שאף gieriges Luftſchöpfen: Erſchöpfung, Schwindſucht. חרחר von חרר durch Hitze austrocknen. ובחרב in dem Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden, dürfte hier חרב wohl kaum in der Bedeutung: Schwert zu nehmen ſein. Es dürfte vielmehr in der Bedeutung von חֹרֶב Austrocknung ſtehen. So נהפך לשדי בחרבני קיץ סלה (Pſ. 32, 4). שדפון; vergl. שדופות קדים (1. B. M. 41, 6).

V. 23. אשר תחתיך, על ראשך. Es ſind nicht allgemeine Kalamitäten, ſie treffen nur dich.

V. 24. מטר ארצך אבק ועפר. Statt des Regens und eben durch gänzlichen Mangel desſelben wirbelt der Wind Staub und Erde in die Höhe und dieſe fallen vom Himmel auf Felder und Wieſen zum Verderben der Pflanzen herab. So Thaanith 9 b אבק ועפר מן השמים היכי משכחת ליה אלא כיון דמדלי להתם מן השמים קרי ליה. Daſelbſt 3 b wird das מטר ארצך אבק ועפר יתן ד׳ dahin erläutert, daß unmittelbar nach Regen ein heftiger Wind Staub und Erde aufwirbelt und damit die noch feuchten Pflanzen zu ihrem Verderben bedeckt werden.

25. Es läßt dich Gott vor deinen Feinden geschlagen werden; auf einem Wege ziehst du ihm entgegen, und auf sieben Wegen fliehst du vor ihm, so daß du zum Entsetzen allen Reichen der Erde wirst.

26. Dein Leichnam bleibt zum Fraß allem Geflügel des Himmels und dem Getier der Erde, und keiner verscheucht sie.

27. Dich schlägt Gott mit dem Aussatz Mizrajims und mit Knoten, mit feuchtem und trockenem Grind, von denen du nicht geheilt werden kannst.

28. Dich schlägt Gott mit Irrsinn und mit Blindheit und mit Gemütesstörung.

29. Du wirst am Mittag tappen, wie der Blinde in der Finsternis tappt, und wirst deine Wege nicht zum glücklichen Ende ausführen; du wirst nur rechtsgekränkt und beraubt sein alle Tage, und niemand hilft.

30. Eine Frau wirst du dir antrauen, und ein anderer Mann wird mit ihr Umgang pflegen; ein Haus bauen und

25. יִתֶּנְךָ יְהוָה ׀ נִגָּף לִפְנֵי אֹיְבֶיךָ
בְּדֶרֶךְ אֶחָד תֵּצֵא אֵלָיו וּבְשִׁבְעָה
דְרָכִים תָּנוּס לְפָנָיו וְהָיִיתָ לְזַעֲוָה לְכֹל
מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ׃

26. וְהָיְתָה נִבְלָתְךָ לְמַאֲכָל לְכָל־
עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבֶהֱמַת הָאָרֶץ וְאֵין
מַחֲרִיד׃

27. יַכְּכָה יְהוָה בִּשְׁחִין מִצְרַיִם
וּבַעְפֹלִים וּבַגָּרָב וּבֶחָרֶס אֲשֶׁר לֹא־
תוּכַל לְהֵרָפֵא׃ * ק׳ ובטחרים

28. יַכְּכָה יְהוָה בְּשִׁגָּעוֹן וּבְעִוָּרוֹן
וּבְתִמְהוֹן לֵבָב׃

29. וְהָיִיתָ מְמַשֵּׁשׁ בַּצָּהֳרַיִם כַּאֲשֶׁר
יְמַשֵּׁשׁ הָעִוֵּר בַּאֲפֵלָה וְלֹא תַצְלִיחַ
אֶת־דְּרָכֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ עָשׁוּק וְגָזוּל
כָּל־הַיָּמִים וְאֵין מוֹשִׁיעַ׃

30. אִשָּׁה תְאָרֵשׂ וְאִישׁ אַחֵר יִשְׁגָּלֶנָּה
* ישכבנה ק׳.

V. 25. לזעוה, von זעה gleichbedeutend mit זוע, beben, wovon זְוָעָה (Jes. 28, 19) והיה רק זועה הבין שמועה, das Gehörte verstehen wäre nur Entsetzen. Ebenso hier זעוה. Das Kriegselend, das dich von deinem Feinde trifft, wird ein so namenloses sein, daß der Gedanke an die Möglichkeit eines solchen Elends alle Völker erschüttern wird.

V. 26. והיתה וגו׳ ואין מחריד. Es wird keiner zurückbleiben, die Gefallenen zu begraben, und die Gegend wird so öde sein, daß die Vögel durch nichts in ihrem Fraß gestört werden.

V. 28. תמהון לבב, Unklarheit, Getrübtheit der Empfindungen, Gedanken und Vorstellungen (siehe 1. B. M. 43, 33).

V. 29. והיית ממשש וגו׳. Es entgeht dir die klare Erkenntnis der Dinge und Verhältnisse und daher bringst du, was du unternimmst, nicht zum gewünschten Ziele, und diese deine Ratlosigkeit benutzen andere, zunächst die anwohnenden Völkerschaften, dich deines Rechts (עשוק) und deines Eigentums (גזול) zu berauben.

VV. 30—32 ist nur eine Ausführung des V. 29 Angedeuteten. Namentlich in diesen und anderen ähnlichen Ausführungen glauben wir eine Bestätigung unserer bereits geäußerten Meinung zu finden, daß in dieser תוכחה weniger das Gesamtgeschick des

בַּיִת תִּבְנֶה וְלֹא־תֵשֵׁב בּוֹ כֶּרֶם תִּטַּע וְלֹא תְחַלְּלֶנּוּ׃

31. שׁוֹרְךָ֣ טָבוּחַ֮ לְעֵינֶ֒יךָ֒ וְלֹ֣א תאכַ֣ל מִמֶּ֔נּוּ חֲמֹרְךָ֥ גָזוּל֙ מִלְּפָנֶ֔יךָ וְלֹ֥א יָשׁ֖וּב לָ֑ךְ צֹאנְךָ֥ נְתֻנ֛וֹת לְאֹיְבֶ֖יךָ וְאֵ֥ין לְךָ֖ מוֹשִֽׁיעַ׃

31. Dein Ochs wird vor deinen Augen geschlachtet, und du wirst nichts davon genießen; dein Esel wird vor deinem Angesicht weggeraubt und kommt dir nicht wieder; deine Schafe werden deinen Feinden gegeben, und du hast keinen Helfer.

32. בָּנֶ֣יךָ וּבְנֹתֶ֗יךָ נְתֻנִים֙ לְעַ֣ם אַחֵ֔ר וְעֵינֶ֥יךָ רֹא֖וֹת וְכָלוֹת֣ אֲלֵיהֶ֑ם כֹּ֚ל־הַיּ֔וֹם וְאֵ֥ין לְאֵ֖ל יָדֶֽךָ׃

32. Deine Söhne und deine Töchter werden einem anderen Volke hingegeben und deine Augen sehen es und schmachten nach ihnen den ganzen Tag, und deiner Hand fehlt die Kraft.

33. פְּרִ֣י אַדְמָתְךָ֣ וְכָל־יְגִיעֲךָ֗ יֹאכַל֙ עַ֣ם אֲשֶׁ֣ר לֹא־יָדָ֔עְתָּ וְהָיִ֥יתָ רַ֛ק עָשׁ֖וּק וְרָצ֑וּץ כָּל־הַיָּמִֽים׃

33. Die Frucht deines Bodens und all deinen Erwerb verzehrt ein Volk, das du nicht kennst; und so bist du nur rechtsgekränkt und geknickt alle Tage,

34. וְהָיִ֖יתָ מְשֻׁגָּ֑ע מִמַּרְאֵ֖ה עֵינֶ֥יךָ אֲשֶׁ֖ר תִּרְאֶֽה׃

34. und wirst wahnsinnig durch den Anblick deiner Augen, den du siehst.

35. יַכְּךָ֣ יְהוָ֗ה בִּשְׁחִין֙ רָ֣ע עַל־הַבִּרְכַּ֔יִם וְעַל־הַשֹּׁקַ֖יִם אֲשֶׁ֣ר לֹא־תוּכַ֑ל לְהֵרָפֵ֔א מִכַּף־רַגְלְךָ֖ וְעַד קָדְקֳדֶֽךָ׃

35. Dich schlägt Gott mit bösem Aussatz auf Knien und Schenkeln, von dem du nicht geheilt werden kannst, von Fußes Sohle bis zum Scheitel.

---

nationalen Untergangs als der Jammer und das Elend in mannigfachen Zügen vor die Seele geführt werden sollen, die den einzelnen treffen können, wenn das Ganze infolge des Abfalls der überwiegenden Mehrzahl zusammenbricht. בית וגו׳, אשה וגו׳, כרם וגו׳, שורך וגו׳ u. s. w. sind alles Züge, die ja im Einzelgeschick zur Verwirklichung kommen.

V. 33. פרי אדמתך וגו׳ faßt das Vorhergehende wieder zusammen als Wirkungen des Eingriffs, den sich Nachbarvölker, mit denen du in glücklichen Zeiten in gar keinem Verkehr gestanden, infolge deiner geistigen und leiblichen Herabgekommenheit erlauben. Sie versagen dir die allgemeinste völkerrechtliche Rücksicht (עשוק) und mißbrauchen ihre Gewalt, deine letzte Kraft zu zerbrechen (רצוץ).

V. 35. יכה וגו׳. Die vereinzelte Stellung dieses Verses vor dem im folgenden angekündigten partiellen Exil, insbesondere da מכה שחין bereits oben (V. 27) mit anderen Krankheitsleiden erwähnt ist, dürfte vielleicht sagen sollen, daß die im folgenden Verse bezeichneten Exulanten mit einer solchen Krankheit behaftet in die Fremde geführt werden würden, und dadurch ihre Lage unter den ihnen ohnehin gehässigen Feinden nur noch unerträglicher werden würde.

36. Es führt Gott dich und deinen König, den du über dich stellst, zu einem Volke, das weder du noch deine Väter gekannt, und dort wirst du andern Göttern, Holz und Stein, unterthänig.

37. Du wirst aber zur Verödung, zu Beispiel und Lehre unter allen Nationen, wohin Gott dich führen wird.

38. Viel Saat bringst du aufs Feld hinaus; und wenig bringst du ein, denn die Heuschrecke frißt es ab.

39. Weinberge pflanzest und bearbeitest du; und Wein trinkst du nicht und thust du nicht ein, denn es verzehrt ihn der Wurm.

40. Ölbäume hast du in deinem ganzen Gebiete; und mit Öl salbst du dich nicht, denn dein Ölbaum wirft die Frucht ab.

36. יוֹלֵךְ יְהוָה אֹתְךָ וְאֶת־מַלְכְּךָ אֲשֶׁר תָּקִים עָלֶיךָ אֶל־גּוֹי אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ וְעָבַדְתָּ שָּׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים עֵץ וָאָבֶן:

37. וְהָיִיתָ לְשַׁמָּה לְמָשָׁל וְלִשְׁנִינָה בְּכֹל הָעַמִּים אֲשֶׁר־יְנַהֲגֵךְ יְהוָה שָׁמָּה:

38. זֶרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאַרְבֶּה:

39. כְּרָמִים תִּטַּע וְעָבָדְתָּ וְיַיִן לֹא־תִשְׁתֶּה וְלֹא תֶאֱגֹר כִּי תֹאכְלֶנּוּ הַתֹּלָעַת:

40. זֵיתִים יִהְיוּ לְךָ בְּכָל־גְּבוּלֶךָ וְשֶׁמֶן לָא תָסוּךְ כִּי יִשַּׁל זֵיתֶךָ:

V. 36. יולך וגו׳. Da Verse 38—43 noch von Leiden sprechen, welche offenbar noch ein Vorhandensein im eigenen Lande voraussetzen, so dürfte das hier angekündigte Exil vielleicht nur ein partielles sein, bei welchem nur ein Teil der Nation in die Verbannung wandert, ähnlich der Vertreibung der zehn Stämme, oder der Wegführung Jojachins (Könige II, 24). Wahrscheinlich dürfte aber die Auffassung entsprechender sein, die wir zu den folgenden Versen geben (siehe zu Versen 37—45).

ועבדת שם וגו׳, ebenso V. 64. Der Zusammenhang lehrt, daß hier nicht von einem wirklichen Götzendienst die Rede ist, sondern daß damit vielmehr das Gesamtgeschick bezeichnet wird, welches Israel im Exil treffen werde. Die Bevölkerungen, deren Unterthanen Israel wird, und von deren Gesinnungen und Anschauungen Israels künftige Schicksale abhängen, stehen selbst unter der Götterherrschaft des Heidentums und gestaltet sich ihre ganze Lebens- und Handlungsweise unter deren Einfluß. Israel wird also in Wahrheit dem Götter verehrenden Heidentum unterthänig. Es hat den Dienst des Einzigeinen verschmäht, es lernt jetzt die Verirrung und Entartung fühlen, in welche Menschengeister und Herzen geraten, die nicht unter der Huldigung des Einzigeinen, die unter der Herrschaft heidnischer Wahnmächte ihre Gedanken und Empfindungen, ihre Gesinnungen und Handlungen gestalten. Alles Herbe der künftigen Exilsjahrhunderte wurzelt in der Thatsache, daß Israels Geschick von Menschen abhängig wurde, denen die monotheistische Wahrheit nicht leuchtete und ihnen zur Durchbildung zur Humanität nicht verhalf. Daß dies der Sinn dieses Satzes ועבדת שם וגו׳ ist, das beweist dessen erläuternde Umschreibung in Jeremias (Kap. 16, 13) והטלתי אתכם מעל הארץ הזאת על הארץ אשר לא ידעתם אתם ואבתיכם ועבדתם שם את אלהים אחרים יומם ולילה אשר לא אתן לכם חנינה.

VV. 37—45. והיית לשמה למשל ולשנינה וגו׳. Mit diesem Satze wird ein Zweck, jedenfalls eine Heilesfolge enthüllt, die sich an die über Israel einbrechende „Ver-

41. בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וְלֹא־יִהְיוּ לָךְ כִּי יֵלְכוּ בַּשֶּׁבִי׃

41. Söhne und Töchter erzeugst du; und sie bleiben dir nicht, denn sie gehen in die Gefangenschaft.

42. כָּל־עֵצְךָ וּפְרִי אַדְמָתְךָ יְיָרֵשׁ הַצְּלָצַל׃

42. Alle deine Bäume und die Frucht deines Bodens nimmt der Heuschreckenschwarm völlig in Besitz.

43. הַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ יַעֲלֶה עָלֶיךָ מַעְלָה מָּעְלָה וְאַתָּה תֵּרֵד מַטָּה מָּטָּה׃

43. Der Fremde aber, der in deiner Mitte weilt, steigt über dich immer höher, und du sinkst immer tiefer.

44. הוּא יַלְוְךָ וְאַתָּה לֹא תַלְוֶנּוּ הוּא יִהְיֶה לְרֹאשׁ וְאַתָּה תִּהְיֶה לְזָנָב׃

44. Er leiht dir, du hast ihm nichts zu leihen; er wird zum Haupt, und du wirst zum Schweif.

45. וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל־הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וּרְדָפוּךָ וְהִשִּׂיגוּךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ כִּי־לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקָּתָיו אֲשֶׁר צִוָּךָ׃

45. Und es kommen über dich alle diese Flüche, verfolgen dich und erreichen dich, bis du vernichtet wirst, weil du auf die Stimme Gottes, deines Gottes, nicht gehört, seine Gebote und seine Gesetze zu hüten, die er dir geboten.

ödung" knüpft. שמה ist der völlige Gegensatz zu einem in Segen aufblühenden Zustande (siehe zu 1. B. M. 42, 21). Diese Verödung, die in folgenden Versen 38—44 nochmals in großen Zügen vorgeführt wird, und die sie veranlassende Ursache (V. 45) werden eine weltgeschichtliche, offenkundige Thatsache, mit welcher Israel ins Exil geht und damit das Bewußtsein von dem Menschen und Völker verpflichtenden und richtenden Einzigeinen in den Kreis der Völker trägt. Israels שמה, Israels weltgeschichtlicher Untergang wird למשל ולשנינה zum mahnenden und warnenden Beispiel und zur eindringlichen Lehre für die Völker. Was sich an Israel vollzieht, ist nur ein משל, ist nur die an einem Volke veranschaulichte Wahrheit, die alle Völker zu fürchten haben, sobald sie dem göttlichen Sittengesetze den Rücken zuwenden. Und indem Israel unter alle Völker zerstreut wird und trotz der Vereinzelung nicht in sie aufgeht, sondern, wie es V. 46 heißt, eben durch sein auf Gott hinweisendes Geschick Jahrhunderte hindurch gekennzeichnet bleibt, wird es in Wahrheit שנינה (siehe Kap. 6, 7), ein präzises, scharfumschriebenes, eindringliches Lehrmittel in Gottes Händen zur Erziehung der Völker, und das, was das Gott treue Israel in heiterem Glücke hätte sein sollen und was es einst in wiedererstandenem Glücke werden wird, die Völker zu Gott und seinem Gesetze sammelnde Leuchte (Jesaias 2), das wird nun Israel im Exil unter schwerem Leiden zum einstigen vollen Heile der Völker vorbereiten.

יחסלנו, חסל ist das gesteigerte אול, das vollendete schwinden, und zwar aktiv: gänzlich verzehren.

תאגר, אגר zur Aufbewahrung sammeln. אוגר בקיץ (Prov. 10, 8). Es ist גר, גור, dem Boden entnehmen, mit vorgesetztem individualisierendem א, zum Selbstzweck, für sich. Eine Schrift, in welcher man die über irgend einen Gegenstand gesammelten Gedanken niedergelegt hat, heißt daher אגרת Brief. לא תשתה ולא תאגר ist wohl absteigend. Sonst hast du nicht nur Wein zum trinken, sondern auch zum Aufbewahren

46. וְהָיוּ בְךָ לְאוֹת וּלְמוֹפֵת וּבְזַרְעֲךָ עַד־עוֹלָם׃

46. Und so werden sie an dir zu einem Zeichen und einem Belehrungswunder und an deinen Nachkommen auf ewig.

47. תַּחַת אֲשֶׁר לֹא־עָבַדְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוּב לֵבָב מֵרֹב כֹּל׃

47. Anstatt, daß du Gott, deinem Gotte, nicht gedient hast in Freude und in Herzensglück, aus Überfluß an allem:

48. וְעָבַדְתָּ אֶת־אֹיְבְךָ אֲשֶׁר יְשַׁלְּחֶנּוּ יְהוָה בָּךְ בְּרָעָב וּבְצָמָא וּבְעֵירֹם וּבְחֹסֶר כֹּל וְנָתַן עֹל בַּרְזֶל עַל־צַוָּארֶךָ עַד הִשְׁמִידוֹ אֹתָךְ׃

48. wirst du deinen Feinden, die Gott wider dich kommen läßt, in Hunger und Durst, in Nacktheit und Mangel an allem dienen, und er wird ein eisern Joch auf deinen Hals legen, bis er dich vernichtet.

49. יִשָּׂא יְהוָה עָלֶיךָ גּוֹי מֵרָחֹק מִקְצֵה הָאָרֶץ כַּאֲשֶׁר יִדְאֶה הַנָּשֶׁר גּוֹי אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע לְשֹׁנוֹ׃

49. Es bringt Gott über dich ein Volk aus der Ferne von der Erden Ende herauf, wie der Adler herbeischwebt, ein Volk, dessen Sprache du nicht verstehst,

---

gehabt. Jetzt wirst du keinen Wein zu trinken, geschweige denn zum Aufbewahren erhalten. Oder אנר bezieht sich auf die Weinlese. Du wirst keinen Wein zu trinken, ja nicht einmal Weinbeeren zu sammeln haben.

ירש, das verstärkte ירש, völlig in Besitz nehmen. הצלצל, der Heuschreckenschwarm entweder von seiner die Sonne verfinsternden Menge, oder seinem betäubenden Geräusch. Beides tritt in der Schilderung eines solchen Schwarms (Joel 2, 2 und 5) hervor. צלל: siehe zu 1. B. M. 19, 8.

הגר. Und all dieses Mißgeschick trifft dich ganz individuell. Auf demselben Boden, auf dem du bis zur völligen Verödung zu Grunde gehst, kommt der Fremde neben dir empor.

ובאו עליך, über dich kommen alle diese Leiden und der Fremde in deiner Mitte bleibt von ihnen verschont, und das kennzeichnet sie eben als deinen Ungehorsam gegen Gottes Gesetz strafende Gottesgerichte.

V. 46. והיו בך. Diese deinen staatlichen Untergang herbeiführenden Strafgerichte werden zu einem welthistorischen, Gottes Waltung zeigenden אות und die Menschen ihre Pflicht lehrenden מופת, deren Erinnerung du und deine Nachkommen für alle Zeiten in die Mitte der Völker hinaustragen, und mit diesen Erinnerungen kommst du zu den Völkern ins Exil, und dort:

VV. 47 u. 48. אשר ישלחנו ד' בך, תחת וגו', den Gott wider dich schickt, oder vielmehr, wie שלח im Piel gewöhnlich, den Gott wider dich kommen läßt, ihn nicht an deiner Unterjochung hindert. So war der Untergang Israels durch die assyrisch-babylonische Macht ein ganz natürlicher Erfolg dieser welterobernden Gewalt Israels unkriegerischer Ohnmacht gegenüber, die der Übermacht verfallen war, sobald Gott seinen Schutz zurückzog, הסר משוכתו והיה לבער (Jesaias 5, 5).

V. 49. ישא וגו'. Ist unsere Auffassung der Verse 36—48 gegebenen Schilderung nicht irrig, so dürfte damit eben auf den politischen Untergang hinausgeschaut sein, den

50. גּוֹי עַז פָּנִים אֲשֶׁר לֹא־יִשָּׂא פָנִים לְזָקֵן וְנַעַר לֹא יָחֹן׃

50. ein Volk harten Gesichts, das keine Rücksicht kennt für den Greis und keine Gnade schenkt dem Knaben.

51. וְאָכַל פְּרִי בְהֶמְתְּךָ וּפְרִי־אַדְמָתְךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ אֲשֶׁר לֹא־יַשְׁאִיר לְךָ דָּגָן תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ עַד הַאֲבִידוֹ אֹתָךְ׃

51. Es verzehrt die Frucht deines Viehes und die Frucht deines Bodens, bis du vernichtet bist, indem es dir nicht Korn, nicht Most, nicht Öl, nicht Zucht deiner Rinder läßt, noch Reichtum deiner Schafe; bis es dich zu Grunde bringt.

52. וְהֵצַר לְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ עַד רֶדֶת חֹמֹתֶיךָ הַגְּבֹהֹת וְהַבְּצֻרוֹת אֲשֶׁר אַתָּה בֹטֵחַ בָּהֶן בְּכָל־אַרְצֶךָ וְהֵצַר לְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ בְּכָל־אַרְצְךָ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָךְ׃

52. Es bedrängt dich in allen deinen Thoren, bis deine hohen und festen Mauern, auf welche du dich verlässest, darniederliegen in deinem ganzen Lande; es bedrängt dich in allen deinen Thoren in deinem ganzen Lande, welches Gott, dein Gott, dir gegeben hat.

53. וְאָכַלְתָּ פְּרִי־בִטְנְךָ בְּשַׂר בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק אֲשֶׁר יָצִיק לְךָ אֹיְבֶךָ׃

53. Du wirst dich nähren von der Frucht deines Leibes, von dem Fleisch deiner Söhne und Töchter, die dir Gott, dein Gott, gegeben hat, in der Belagerung und der Bedrängung, mit welcher dein Feind dich drängt.

54. הָאִישׁ הָרַךְ בְּךָ וְהֶעָנֵג מְאֹד תָּרַע עֵינוֹ בְּאָחִיו וּבְאֵשֶׁת חֵיקוֹ וּבְיֶתֶר בָּנָיו אֲשֶׁר יוֹתִיר׃

54. Der zarteste Mann unter dir und der wohllebendste wird mißgünstigen Auges sein gegen seinen Bruder, gegen das Weib seines Schoßes, gegen den Rest seiner Kinder, die er übrig läßt,

---

Israels erstes Staatsleben durch die assyrisch-babylonische Macht erlitt. Mit diesem Verse beginnt jedoch die Ankündigung der zweiten Katastrophe, die über den nach dem babylonischen Exil wieder hergestellten Staat, nicht durch ein Nachbarvolk, sondern durch die aus der Ferne gekommene römische Macht hereinbrach und mit Israels gänzlicher Zerstreuung (V. 64) endete. Die Verwirklichung der hier in vorhinein niedergelegten Schilderung der Kriegesnot und des Zerstreuungsjammers läßt sich in den Annalen der nach fast mehr als anderthalb Jahrtausenden mit der Unterjochung Judäas durch die römischen Legionen beginnenden Leidensgeschichte des jüdischen Volkes fast Zug um Zug noch heute verfolgen.

V. 50. גוי עז פנים, dessen Angesicht die feste Härte seines Charakters ausdrückt.

V. 52. והצר לך וגו׳ והצר לך וגו׳. Zwei Momente hätten den Fortschritten des Feindes Widerstand leisten können: die in deinen Augen starke Befestigung deiner Städte und mehr als diese Gottes Schutz, dessen Wille dir ja Land und Städte zu deinem Wohnsitz angewiesen hat. Beide retten dich nicht. Jene nicht, eben weil du in sie und

55. מִתֵּת ׀ לְאַחַד מֵהֶם מִבְּשַׂר בָּנָיו אֲשֶׁר יֹאכֵל מִבְּלִי הִשְׁאִיר־לוֹ כָּל בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק אֲשֶׁר יָצִיק לְךָ אֹיִבְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ׃

55. einem von ihnen von dem Fleische seiner Kinder zu geben, die er verzehrt, weil ihm sonst nichts geblieben, in der Belagerung und der Bedrängnis, mit welcher dein Feind in allen deinen Thoren dich drängt.

56. הָרַכָּה בְךָ וְהָעֲנֻגָּה אֲשֶׁר לֹא־נִסְּתָה כַּף־רַגְלָהּ הַצֵּג עַל־הָאָרֶץ מֵהִתְעַנֵּג וּמֵרֹךְ תֵּרַע עֵינָהּ בְּאִישׁ חֵיקָהּ וּבִבְנָהּ וּבְבִתָּהּ׃

56. Die Zarteste unter dir und die Wohllebendste, die sonst ihres Fußes Sohle nicht versucht hat auf die Erde zu setzen wegen Verwöhnung und Zartheit, wird mißgünstigen Auges sein gegen den Mann ihres Schoßes, gegen ihren Sohn, gegen ihre Tochter,

57. וּבְשִׁלְיָתָהּ הַיּוֹצֵאת ׀ מִבֵּין רַגְלֶיהָ וּבְבָנֶיהָ אֲשֶׁר תֵּלֵד כִּי־תֹאכְלֵם בְּחֹסֶר־כֹּל בַּסֵּתֶר בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק אֲשֶׁר יָצִיק לְךָ אֹיִבְךָ בִּשְׁעָרֶיךָ׃

57. gegen ihre Leibesfrucht, gegen ihre Kinder, die sie gebiert, wenn sie von ihnen aus gänzlichem Mangel heimlich ißt, in der Belagerung und der Bedrängnis, mit welcher dein Feind dich in deinen Thoren drängt.

58. אִם־לֹא תִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת הַכְּתֻבִים בַּסֵּפֶר הַזֶּה לְיִרְאָה אֶת־הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

58. Wenn du nicht achten wirst, alle die Worte dieser Lehre zu erfüllen, die in dieses Buch niedergeschrieben sind, diesen zu ehrenden und zu fürchtenden Namen, den Namen Gottes, deines Gottes, zu fürchten:

---

nicht in den durch Pflichttreue dir zu erhaltenden Gottesbeistand deine Zuversicht setztest. Dieser nicht, weil du seiner eben durch Mangel an Pflichttreue unwürdig geworden.

V. 57. כי תאכלם. Es liegt eine gräßliche Folgerichtigkeit der Gedanken in der Konstruktion, die dieselben Wesen, auf welche sich das תרע עינה bezieht, Objekt der אכילה sein läßt. Wem die Verzweiflung das letzte bereiten kann, dem wendet sie viel leichter das erste zu.

V. 58. אם לא תשמר וגו׳. Ein Gedanke hätte den in letzter Folge in so gesteigertem Elend endenden Ungehorsam gegen das in dieser Schrift dem Volke überantwortete Gesetz aufhalten sollen, und das ist der: daß mit dem Erteilen und Entgegennehmen dieses Gesetzes ד׳ אלדינו geworden, daß mit dem Erteilen und Entgegennehmen dieses Gesetzes der Einzigeine, an dessen Willen jeder kommende Daseinsmoment des Weltganzen und jedes einzelnen in ihm hängt, in ganz besonderer Weise die Leitung unserer Handlungen und Lenkung unserer Geschicke übernommen (2. B. M. 20, 2), und als solcher den unverbrüchlichen Pflichtgehorsam von uns erwartet. Dieser Name „ד׳ אלדינו" ist „נכבד" und „נורא", sein positiver Gehalt ist נכבד, ist inhaltswuchtig wie das Weltall, und für den Er sich geltend macht, dem legt er die Welt zu Füßen, — und ebenso נורא ist er für jeden, der in Gegensatz zu ihm tritt. Dieser Name: ד׳ אלדינו ist mit מתן תורה über uns genannt worden, in die Weltgeschichte

59. וְהִפְלָא יְהוָה אֶת־מַכֹּתְךָ וְאֶת מַכּוֹת זַרְעֶךָ מַכּוֹת גְּדֹלֹת וְנֶאֱמָנוֹת וָחֳלָיִם רָעִים וְנֶאֱמָנִים׃

59. wird Gott deine Leiden und die Leiden deiner Nachkommen wunderbar gestalten, große und dauernde Leiden, böse und dauernde Krankheiten,

60. וְהֵשִׁיב בְּךָ אֶת כָּל־מַדְוֵה מִצְרַיִם אֲשֶׁר יָגֹרְתָּ מִפְּנֵיהֶם וְדָבְקוּ בָּךְ׃

60. wird auf dich zurückbringen all das Siechtum Mizrajims, vor denen dir graute, und sie werden dir anhaften.

61. גַּם כָּל־חֳלִי וְכָל־מַכָּה אֲשֶׁר לֹא כָתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת יַעֲלֵם יְהוָה עָלֶיךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ׃

61. Auch jegliche Krankheit und jegliches Leiden, das in das Buch dieser Lehre nicht niedergeschrieben ist, wird Gott über dich heraufführen, bis du vernichtet bist.

62. וְנִשְׁאַרְתֶּם בִּמְתֵי מְעָט תַּחַת אֲשֶׁר הֱיִיתֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לָרֹב כִּי־לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

62. Und ihr werdet nur in geringer Anzahl bleiben, statt daß ihr wie die Sterne des Himmels an Menge gewesen seid, weil du auf die Stimme Gottes, deines Gottes, nicht gehört.

63. וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־שָׂשׂ יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהֵיטִיב אֶתְכֶם וּלְהַרְבּוֹת אֶתְכֶם

63. Und es wird geschehen, wie sich Gott über euch gefreut, euch wohl zu thun und euch zu vermehren, so wird

---

hinein sind wir damit als Träger dieses Namens gestellt, כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה, jedes Wort dieser mit dieser Schrift einem jeden von uns überantworteten Thora lehrt uns nichts anderes, als wie wir diesem שם הנכבד והנורא gerecht werden können, den wir unablöslich tragen — die in eben diese Schrift, wie wir bisher gehört, niedergelegten Züge des namenlosen Wehs, das wir mit Entwürdigung dieses von uns getragenen Namens über uns und unsere Kinder heraufbeschwören können, sollten eben uns ewig vor die Seele halten, wie נורא zugleich dieser שם הנכבד sei, den wir tragen, auf daß נשמר לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה, wäre es auch zuletzt nur noch לירא את השם הנכבד והנורא הזה את ד׳ אלדיך. Wenn aber auch diese Verwarnungen vergebens sein werden, und du, ihrer nicht achtend, den Namen durch Leichtsinn und Ungehorsam verleugnest, den du trägst, so

V. 59. והפלא וגו׳, so wird Gott die Leiden, die dich und deine Kinder treffen, zu einem Ihn und seine Waltung deutlich verkündenden פלא machen (siehe 2. B. M. 15, 11), es werden nicht gewöhnliche Leiden sein, die dich treffen, sie werden eben den שם הנכבד והנורא in dem ganzen Ernst offenbar machen, dessen du nicht geachtet hast. Jedes außerordentlich dich treffende Leiden wird dir ein Fingerzeig, daß Gott noch sein Auge auf dich hat, ein Fingerzeig für die Wahrhaftigkeit der תורה und für die Richtung, in welcher allein der Weg zum Heile dir liegt, und wird für alle Welt zum Fingerzeig für den Einen, Einzigen, den sie nicht kennen, und von der Menschenpflicht gegen Ihn, von der sie bis dahin keine Ahnung hatten.

V. 63. והיה כאשר שש. Es heißt nicht: כאשר שש להיטיב אתכם כן ישיש עליכם וגו׳ כן ישיש להאביד אתכם, sondern כאשר שש עליכם וגו׳, wie es ihn um euretwillen freute, euch Glück zu geben, so wird es ihn um euretwillen freuen, über euch

כֵּן יָשִׂישׂ יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהֵיטִיב אֶתְכֶם וּלְהַרְבּוֹת אֶתְכֶם כֵּן יָשִׂישׂ יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהַאֲבִיד אֶתְכֶם וּלְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם וְנִסַּחְתֶּם מֵעַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃

64. וְהֵפִיצְךָ יְהוָה בְּכָל־הָעַמִּים מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד־קְצֵה הָאָרֶץ וְעָבַדְתָּ שָׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ עֵץ וָאָבֶן׃

65. וּבַגּוֹיִם הָהֵם לֹא תַרְגִּיעַ וְלֹא־יִהְיֶה מָנוֹחַ לְכַף־רַגְלֶךָ וְנָתַן יְהוָה לְךָ שָׁם לֵב רַגָּז וְכִלְיוֹן עֵינַיִם וְדַאֲבוֹן נָפֶשׁ׃

sich Gott über euch freuen, euch zu Grunde gehen zu lassen und euch zu verderben, und werdet ihr fortgerissen werden von dem Boden, wohin du nun kommst, ihn in Besitz zu nehmen.

64. Es wird dich Gott unter alle Nationen von einem Ende der Erde zum anderen Ende der Erde zerstreuen, und dort wirst du anderen Göttern unterthänig, von denen du und deine Väter nichts gewußt, Holz und Stein.

65. Und unter diesen Völkern wirst du keine Ruhe finden, und der Sohle deines Fußes wird keine Ruhestätte werden. Es giebt dir Gott dort ein Herz voller Zittern, und Schmachten der Augen und Betrübnis der Seele.

Verderben zu verhängen. D. h. wie es euch zu eurem Heile gereichen sollte, da er euch so außerordentlich glücklich machte, so wird es zu eurem Heile gereichen sollen, daß er euch nun so außerordentlich unglücklich werden läßt. Es ist ה׳, dieselbe Liebe, dieselbe Weisheit, dieselbe eure und der Menschheit Zukunft bauende Waltung, die ein solches Leidensgeschick über euch verhängt. להאביד und להשמיד kann keine wirkliche, gänzliche Vernichtung ausdrücken sollen, da es sofort durch ונסחתם וגו׳ und והפיצך וגו׳ als nur relative gänzliche Entfernung von dem Lande erläutert wird.

V. 64. ועברת וגו׳ (siehe zu V. 36).

V. 65. לא תרגיע. Die Lautverwandtschaft mit רקע, niedertreten (siehe zu 1. B. M. 1, 6) läßt in dem schwächeren רגע den Begriff: sich niederlassen, in einer Bewegung innehalten, erkennen. Daher רגע: ein in dem rastlosen Strome der Zeit (in Gedanken) festgehaltenes Zeitteilchen, ein Augenblick. (Die entgegengesetzte Auffassung von Moment.) Daher: רוגע הים das Beschwichtigen, Innehalten des bewegten Meeres. מרגוע das zur Ruhekommen des Gemütes. ובגוים ההם לא תרגיע, unter diesen Völkern wirst du nicht zur Ruhe kommen, eigentlich: du wirst dein Gemüt nicht zur Ruhe kommen lassen, seinen Bewegungen keinen Einhalt thun können, und ולא יהיה וגו׳, und auch äußerlich wirst du kein Fleckchen Erde finden, das sich deinem Fuße als berechtigter und gesicherter Ruhepunkt böte. Du wirst nirgend in die Bevölkerung gleichberechtigt aufgehen.

ונתן ד׳ וגו׳. In dem folgenden Kapitel, Vers 3, wird die Wirkung, welche die von Gott herbeigeführten Erlebnisse auf das erkennende, auffassende und begreifende Innere hätten haben sollen, aber bis dahin nicht gehabt haben, also ausgedrückt: ולא נתן ד׳ וגו׳ לכם לב לדעת וגו׳ עד היום הזה. Ganz ebenso heißt hier: ונתן ד׳ לך שם לב רגז וגו׳: Gott wird dich dort in Mitte der Völker solche Schicksale finden lassen, die dir ein לב רגז u. s. w. bewirken.

רגז bezeichnet in den allermeisten Fällen nicht zürnen, sondern zittern vor Angst (siehe zu 1. B. M. 12, 5 und 45, 24). Auch hier ist es nicht ein leicht zum Zorn erregtes, sondern ein ängstliches, zitterndes Gemüt.

66. וְהָיוּ חַיֶּיךָ תְּלָאִים לְךָ מִנֶּגֶד וּפָחַדְתָּ לַיְלָה וְיוֹמָם וְלֹא תַאֲמִין בְּחַיֶּיךָ׃

66. Dein Leben wird dir immer in ferner Schwebe sein; du wirst nachts und tags in Angst sein und keinen Glauben an dein Leben haben.

67. בַּבֹּקֶר תֹּאמַר מִי־יִתֵּן עֶרֶב וּבָעֶרֶב תֹּאמַר מִי־יִתֵּן בֹּקֶר מִפַּחַד לְבָבְךָ אֲשֶׁר תִּפְחָד וּמִמַּרְאֵה עֵינֶיךָ אֲשֶׁר תִּרְאֶה׃

67. Morgens sagst du: Wer gäbe uns Abend! und abends sagst du: Wer gäbe uns Morgen! vor der Angst deines Herzens, die dich erfüllt, und vor dem Anblick deiner Augen, den du siehst.

68. וְהֵשִׁיבְךָ יְהוָה מִצְרַיִם בָּאֳנִיּוֹת בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְךָ לֹא־תֹסִיף

68. Ja, es läßt dich Gott in Schiffen nach Mizrajim zurückkehren, in der Weise, von der ich dir gesagt, daß du sie nie

---

כלה von כליון, schmachten. דאב bezeichnet den inneren Schmerz, das Weh. Vergl. 3. B. M. 26, 16 לב רגז: du wirst immer ein neues Unglück fürchten, כליון עינים: du wirst nie die Befriedigung deiner Wünsche sehen, ודאבון נפש: du wirst immer einen schmerzlichen Verlust zu betrauern haben. Die Stellung, welche die Bevölkerungen, in deren Mitte dich dein Gott gebracht, dir gegenüber bewahren werden, wird immer eine gegensätzliche sein, so daß du alles von der Zukunft zu fürchten hast, keiner Gegenwart dich freuen kannst, und nur schmerzliche Erinnerungen aus der Vergangenheit hast. Diese Stellung unter den Völkern, welche die beiden folgenden Verse nur in einzelnen markierten Zügen noch fühlbarer schildern, ונתן ד׳ לך שם, gehört mit zu der Endabsicht Gottes mit deiner Verbannung unter die Völker, die Kap. 30, 1 f. zum Ausspruch kommt. Sie weist dich immer wieder auf dich zurück, und läßt dich endlich in deinem unverlierbaren Beruf und deinen ebenso unverlierbaren geistigen und sittlichen Gütern das Heil suchen, das dir dein äußeres Geschick auf Erden vollständig versagt.

V. 66. תלאים von תלא gleichbedeutend mit תלה, in der Schwebe halten, hängen, so auch: ועמי תלואים למשובתי (Hosea 11, 7) mein Volk ist schwebend, schwankend in bezug auf seine Rückkehr zu mir. Dein Leben wird dir immer in der Schwebe sein, du wirst keinen sicheren Boden für deine Existenz und deine Erhaltung haben, und מנגד, es wird dir immer ein nicht bereits Gewonnenes, sondern ein noch erst zu Erreichendes, Fernes sein. Du wirst immer für deine Existenz, ja, für dein Leben zu fürchten haben. Daher ופחדת וגו׳.

V. 67. בבקר תאמר וגו׳. Im Zusammenhange mit dem erläuternden מפחד וגו׳ וממראה וגו׳ dürfte der Sinn sein: wenn der Tag anbricht, wirst du so in Angst vor dem sein, was der Tag dir bringen wird, daß du wünschen wirst, wäre es nur Abend und der Tag überstanden. Und wenn der Abend gekommen ist, so wirst du so Schreckliches um dich sehen, daß du die Vergangenheit zurückhaben möchtest und wünschest: wäre es doch noch Morgen. Oder: du wirst so vor Angst über das erfüllt sein, was kommen wird, und von Schreck über das, was gekommen ist, daß du dir jede Zeit vorüber wünschest und am Morgen den Abend und am Abend den Morgen herbeisehnst. Nach andern bezöge sich das מי יתן immer auf die zuerst vorüber gewünschte Zeit. Die Leiden werden sich immer so steigern, daß du stets die vergangene Zeit wieder herbei wünschen möchtest.

V. 68. והשיבך וגו׳ בדרך וגו׳ לא תוסיף וגו׳ (siehe zu Kap. 17, 16). Wir haben schon dort bemerkt, wie das באניות die Möglichkeit ausschließt, בדרך vom konkreten

עוֹד לִרְאֹתָהּ וְהִתְמַכַּרְתֶּם שָׁם לְאֹיְבֶיךָ לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת וְאֵין קֹנֶה: ס

wieder sehen sollst; dort werdet ihr euch selbst euren Feinden zu Knechten und Mägden zum Verkauf anbieten, und es findet sich kein Käufer.

69. אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר־כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב: פ

69. Dies sind die Worte des Bundes, den Gott Mosche im Lande Moab mit Jisraels Söhnen zu errichten geboten hatte, außer dem Bunde, den er mit ihnen zu Choreb errichtete.

Wege zu verstehen, da sie ja früher weder nach noch aus Egypten zu Schiffe gegangen waren. Vielmehr, glaubten wir, sei mit בדרך die „Weise" verstanden, nämlich als Hülfesuchende, in welcher die nationalen Wanderungen nach Egypten wiederholt stattgefunden hatten und die sich nicht wiederholen sollte (vergl. den Ausdruck בדרך מצרים Jesaias 10, 24 u. 26). Es ist somit hier gesagt: Gott wird dich so herunterkommen, und deine Lage inmitten der Völker zu einer so unerträglichen und gegensätzlichen werden lassen, daß selbst deine uralte Sklaverei in Egypten dir als das Wünschenswertere erscheinen wird, so daß manche von euch dorthin zu Schiff sich flüchten werden, um sich ihren alten Feinden wieder als Sklaven anzubieten und von ihnen werden verschmäht werden. Das באניות scheint darauf hinzuweisen, daß dieser vergebliche Versuch nicht von Palästina, überhaupt nicht von Asien, etwa von Babylon aus, sondern aus der großen Zerstreuung durch die übrigen Weltteile gemacht werden werde.

Mit diesem letzten, die tiefste Erniedrigung dokumentierenden Zuge schließt das Bild der sich an den nationalen Abfall von Gott und seinem Gesetze knüpfenden Leiden. Hier unterbricht Moses seine Verkündigungsrede, um — bevor er sie Kap. 29, 21 bis 30, 10 fortsetzt und endet und in dem Nachwort (daselbst Verse 11—20) die daraus zu ziehenden Konsequenzen ans Herz redet — erst einige Thatsachen und Erläuterungen zu geben, durch welche die bisher ausgesprochenen Verkündigungen einer heil- oder leidvollen Zukunft in das rechte Licht gesetzt und als Basis eines erneut mit Gott und seinem Gesetze zu schließenden Bundes gewürdigt werden sollen.

V. 69. אלה, die in dem ganzen vorstehenden Kapitel enthaltenen Segen- und Unsegenverkündigungen hat Moses im Auftrage Gottes als דברי הבריה, als Inhalt eines בארץ מואב, im Anblick des verheißenen Landes und im Momente der bevorstehenden Besitzergreifung desselben, als Erneuung und Fortsetzung des bereits in Horeb, am Orte der Gesetzgebung und nach derselben geschlossenen, mit Israel zu schließenden Bundes zu sprechen gehabt. Zwischen ihnen lag die ganze Zeit der Wanderung in der Wüste und der Anfang der Landeseroberung. Durch beide Momente, die vierzigjährige Wüstenwanderung und die Siege über Sichon und Og, waren die mit der Erlösung aus Mizrajim begonnenen geschichtlichen Erfahrungen von der Gotteswaltung und der Gottesgegenwart in den Geschicken der Menschen und Völker und Israels insbesondere vervollständigt. Sie hatten erfahren, wie Gott nicht nur in entscheidenden Momenten wie in Mizrajim, Natur- und Menschengewalten zur Rettung der Hülflosesten darniederwerfend einschreitet, sondern wie er auch in den verlassensten Zuständen in einer seine speziellste Fürsorge bekundenden Weise wunderbar dauernd zu erhalten weiß und ebenso auch in ganz normalen Völkerbeziehungen Sieg und Untergang verteilt. Diese Erfahrungen sollen vor dem Einzuge in das Land zur Erneuung und Bekräftigung des für das Gesetz bereits geschlossenen Bundes verwertet werden, und dies umsomehr, da

כט שביעי. 1. וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־כָּל־
יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אַתֶּם רְאִיתֶם
אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה לְעֵינֵיכֶם
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל־עֲבָדָיו
וּלְכָל־אַרְצוֹ׃
2. הַמַּסֹּת הַגְּדֹלֹת אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ
הָאֹתֹת וְהַמֹּפְתִים הַגְּדֹלִים הָהֵם׃
3. וְלֹא־נָתַן יְהוָה לָכֶם לֵב לָדַעַת
וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנַיִם לִשְׁמֹעַ עַד
הַיּוֹם הַזֶּה׃

Kap. 29. V. 1. Mosche rief ganz Israel zu und sagte zu ihnen: Ihr habt gesehen alles, was Gott vor euren Augen im Lande Mizrajim an Pharao und an allen seinen Dienern und an seinem ganzen Lande gethan,

2. die großen Erprobungsthaten, die deine Augen gesehen, jene großen Zeichen und Belehrungswunder,

3. und es hatte damit euch Gott noch kein Herz zum Erkennen, keine Augen zum Sehen und keine Ohren zum Hören gegeben bis auf diesen Tag.

---

die auf die Erlösungserfahrung am Horeb gegründete Bundesschließung nicht stark genug war, das erlöste Geschlecht der Landeserteilung würdig zu erhalten, und nun ein neues Geschlecht zur Besitznahme bereit stand, das zu großem Teile jene Erlösung und Bundesschließung nur aus dem Munde bereits heimgegangener Väter kannte, und selbst Gott nur in seinen Führungen durch die Wüste und seinen Siegesverleihungen über Sichon und Og geschaut hatte.

Bevor daher Moses die ihm aufgetragene Zukunftverkündigung durch Mitteilung dessen (Kap. 29, 21 bis 30, 10) zu vollenden hatte, was nun infolge der künftig über Israel heimgegangenen langen Leidenszeiten sich ereignen werde, hielt er nach Schilderung der Segen- und Unsegeneventualitäten inne, und

Kap. 29. V. 1. ויקרא וגו׳ rief erst ganz Israel zur Beherzigung des folgenden auf: אתם ראיתם. Unter dem in das Land ziehenden Geschlechte war doch noch ein großer Teil, welcher die Erlösung aus Mizrajim selbst mit erlebt hatte. Außer dem ganzen Stamm der Leviten und der Frauen, welche dem Verhängnis des Aussterbens in der Wüste nicht unterlagen, hatten doch auch unter der übrigen männlichen Bevölkerung alle im Alter zwischen vierzig und sechzig Stehenden den Auszug aus Egypten mitgemacht. Es waren somit noch Augenzeugen in großer Anzahl in dem Moses damals gegenwärtigen Geschlechte und rechtfertigt sich vollkommen die Anrede: אתם ראיתם u. s. w. לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו, auch bei der Erzählung der über Mizrajim ergangenen Strafgerichte im zweiten B. M. werden überall, außer Fürst und Volk, die „Diener Pharaos", die königlichen Beamten, besonders genannt. Sind es doch eben die in einem Staate, die mit ihren Ratgebungen am meisten Einfluß auf den Fürsten und dessen Entschließungen zu üben pflegen und daher die größte Verantwortung für das Recht oder Unrecht zu tragen haben, das in einem Staate geschieht.

V. 2. המסות: Gottesthaten, in welchen sich euch die Gottesmacht erprobte; אותות: Ereignisse, in denen sich Gott in seinem Wesen und Walten euch zeigte; מופתים: an Leib und Habe fühlbar werdende Gottesschickungen, in denen ihr Gott kennen lerntet, wie er durch Ungehorsam Ihn verleugnende Menschen und Völker zu besserer Erkenntnis und Unterordnung führen will (siehe 2. B. M. zu Kap. 4, 21).

V. 3. ולא נתן וגו׳ (siehe zu Kap. 28, 65). Alle diese euch bei eurer Entstehung zum Volke von Gott bereiteten Erfahrungen hätten genügen sollen, die Erkenntnis

4. וָאוֹלֵךְ אֶתְכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר לֹא־בָלוּ שַׂלְמֹתֵיכֶם מֵעֲלֵיכֶם וְנַעַלְךָ לֹא־בָלְתָה מֵעַל רַגְלֶךָ׃

4. Da führte ich euch vierzig Jahre in der Wüste, eure Kleider sind euch nicht abgealtert, dein Schuh ist dir nicht vom Fuße abgealtert,

5. לֶחֶם לֹא אֲכַלְתֶּם וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שְׁתִיתֶם לְמַעַן תֵּדְעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

5. Brot habt ihr nicht gegessen, Wein und Berauschendes nicht getrunken, damit ihr es wissen sollet, daß אני ד׳ euer Gott ist.

---

der Wahrheit von Gott, seiner Macht, seinem Wesen und Walten, seiner der sträflichen Verirrungen der Menschen und Völker nicht gleichgiltig zuschauenden Gerechtigkeit, in euer „Herz" für immer zu pflanzen, auf daß ihr auf Grund dieser Erkenntnis die Welt und ihre Erscheinungen in ihrem wahren Lichte, mit ganz anderen „Augen" hättet anschauen, und eure „Ohren" bereitwillig und ausschließlich den Lehren der Wahrheit und der Pflicht hättet öffnen und damit zum Antritt der Verwirklichung eures Berufes als Gottesvolk im Gotteslande hättet befähigt sein sollen. Allein es hatten diese beim Auszuge aus Mizrajim gemachten Erfahrungen nicht genügt. Mit allem, was euch Gott da erleben ließ, hatte er euch noch kein לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמע gegeben, es mußte noch alles das hinzukommen, was ihr seitdem עד היום הזה bis auf diesen Tag weiter erlebt habt.

VV. 4 u. 5. ואולך אתכם, es mußte noch die vierzigjährige wunderbare Erhaltung in der Wüste hinzukommen למען תדעו כי אני ד׳ אלדיכם. Da Moses der Redende ist, so kann sich das אני hier nicht auf den Redenden beziehen, sondern אני ד׳ ist zusammen das Subjekt von אלדיכם. Von dem ersten alle zweifelnden Fragen beantwortenden Ausspruch an Moses (2. B. M. 6, 2) bildet אני ד׳ die ganze Erlösungsgeschichte hindurch das Objekt der Erkenntnis, welche die Offenbarungswunderthaten Gottes vermitteln sollten, וידעתם כי אני ד׳, בואת תדע כי אני ד׳, וידעו מצרים כי אני ד׳, u. s. w., wie אני ד׳ dann auch die Signatur blieb, mit welcher Gott seine Gesetze besiegelte. Daß Er der einzige wirkliche und wahrhaftige, seine Persönlichkeit in sich tragende absolute eine ist, der sprechen kann אני אני הוא, das einzige wirkliche und wahrhaftige „Ich", und daß sein absolut freier Wille jeden kommenden Augenblick irgend eines Seins im Himmel und auf Erden bedingt, wie dies die Inhaltsfülle seines Namens ה׳ andeutet, das ist die Wahrheit, deren „Wissen" mit dem Hervortreten der Gottesmacht und des Gotteswillens in Mizrajim für Israels und der Menschheit Bewußtsein gegeben ist, und auf deren Basis Gott die Unverbrüchlichkeit und Folgenschwere seiner Gesetze gestellt. Es gehörte aber die ganze prüfungs- und erfahrungsreiche Wanderung durch die Wüste dazu, in Israel das „Wissen" für immer festzustellen, daß אני ד׳, daß dieser einzig Hohe und Nahe, das Weltall an seinem Willen tragende eine: אלדינו ist, unsere Gesamtheit als solche und jeden einzelnen in ihr als solchen mit all unserem Gesamt- und Einzelgeschick, Thun und Lassen, Leiden und Vollbringen in jedem Augenblick überwacht und lenkt und prüft und richtet und fördert und hemmt, und der Einzige ist, dem wir alle zusammen und jeder einzelne für sich mit allem unserem Sein und Wollen für alle Zukunft hin uns zu eigen zu geben haben und zu eigen sind. Ich führte euch vierzig Jahre durch die Wüste, למען תדעו, daß der in Mizrajim euch als אני ד׳ sich Bezeugende und als אני ד׳ sein Gesetz euch Besiegelnde אלדיכם ist, auf daß ihr mit diesem vollständigen „Wissen von Gott" eure Volkeszukunft im Lande antretet. — שלמתיכם Plural, נעלך Sing.: das Abtragen der Schuhe, namentlich der Sandalen, überhaupt der Sohlen, macht

מפטיר. 6. וַתָּבֹאוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה
וַיֵּצֵא סִיחֹן מֶלֶךְ־חֶשְׁבּוֹן וְעוֹג מֶלֶךְ־
הַבָּשָׁן לִקְרָאתֵנוּ לַמִּלְחָמָה וַנַּכֵּם׃

7. וַנִּקַּח אֶת־אַרְצָם וַנִּתְּנָהּ לְנַחֲלָה
לָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי וְלַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשִּׁי׃

8. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־דִּבְרֵי הַבְּרִית
הַזֹּאת וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם לְמַעַן תַּשְׂכִּילוּ
אֵת כָּל־אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן׃ פ

9. אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כֻּלְּכֶם לִפְנֵי

6. Ihr kamt auch zu diesem Orte, da ging Sichon, König von Cheschbon, und Og, König von Baschan, uns zum Kriege entgegen, und wir haben sie geschlagen,

7. haben ihnen ihr Land abgenommen und es dem Reubenischen und Gadischen und der Hälfte des Menaschischen Stammes gegeben.

8. Darum beachtet wohl die Worte dieses Bundes und erfüllet sie, damit ihr mit Überlegung übet alles, was ihr thut.

9. Ihr stehet da heute alle vor Gott, eurem Gotte, eure Häupter, eure

---

sich zunächst nur dem sie Tragenden fühlbar, während das Abtragen der Kleider allen in die Augen fällt. Vergleiche לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך (3. B. M. S. 422 f.).

VV. 6 u. 7. ותבאו וגו׳. Und bereits seid ihr auch aus der anomalen Besitz- und Hülflosigkeit der Wüste in den Anfang eines von einem eigenen Menschenboden getragenen normalen Volkesdaseins übergetreten und habt dieses „eures Gottes" Beistand im Sieg über die mächtigen Könige Sichon und Og und in der Gewinnung ihres Landes erfahren:

V. 8. ושמרתם וגו׳. Wohlan, alle diese Erfahrungen, die ihr in Mizrajim und in der Wüste gemacht, und die euer „Wissen" von Gott und von seiner das Geschick der Menschen und Völker tragenden und seine Verheißungen wahrmachenden Waltungsallmacht unerschütterlich fest gestellt haben müssen, alle sie nehmet zusammen und würdigt nach ihnen דברי הברית הזאת, den Inhalt dieser mit absoluter ברית-Entschiedenheit (1. B. M. 6, 18) von Gott festgestellten, lediglich von eurem Verhalten bedingten Alternative der Blüte oder des Untergangs, die ich euch verkündet — nach allem, was ihr erfahren, wißt ihr, daß kein Wort dieses ברית unerfüllt bleiben wird — dann ושמרתם וגו׳, dann werdet ihr die Worte dieses ברית nicht außer Augen verlieren und in allem euren Thun sie euch zur Richtschnur dienen lassen, damit תשכילו את כל אשר תעשון. Es ist, wie uns scheint, durchaus keine Veranlassung, השכיל in irgend einer Stelle in der Bedeutung von: Beglücken zu nehmen. Die natürliche Bedeutung einer Bethätigung des Verstandes und der Vernunft reicht überall aus. השכיל דרך heißt überall: seinen Wandel vernünftig gestalten, vernünftig wandeln. Auch hier ist gesagt: wenn ihr die Worte dieses ברית außer Augen lasset, so werdet ihr nicht nur unrecht, sondern auch unvernünftig, unklug handeln. Nach allem, was ihr erfahren, wißt ihr ja, daß euer Wohl und Weh von deren gewissenhaften Beachtung abhängt.

אתם נצבים.

VV. 9 u. 10. אתם נצבים. Moses unterbrach die Verkündung der nationalen Zukunft, um, wie wir zu Kap. 28, 69 bemerkt, durch Erinnerung an erlebte Thatsachen

יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם רָאשֵׁיכֶם שִׁבְטֵיכֶם
זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל׃

10. טַפְּכֶם נְשֵׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר
בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מֵחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד
שֹׁאֵב מֵימֶיךָ׃

Stämme, eure Ältesten und eure Amtleute, alle Israels Männer,

10. eure Kinder, eure Frauen, und wer dir aus der Fremde in die Mitte deiner Lager eingetreten, von deinem Holzhauer bis zu deinem Wasserschöpfer:

---

die gerechte Würdigung der bis dahin gegebenen Segen- und Fluchverkündigung zu veranlassen und durch einige Erläuterungen eine mißverstehende Auffassung derselben zu verhüten. Die Thatsachen, auf welche hingewiesen werden sollte, sind Verse 1—8 enthalten; hier, Verse 9—20, folgen nun die Erläuterungen. Verse 9—14 begegnen dem Mißverständnis einer etwaigen Beschränkung der Bundesverpflichtung zum Gesetze auf bestimmte Stände und Geschlechter oder auf bestimmte Zeit. Vielmehr wird der Bund und der Eid für alles, was zu Israel zählt, und für alle Folgegeschlechter ausgesprochen. Verse 15—20 wird dem Irrtum begegnet, als ob die Segen- und Unsegenverkündigungen nur den nationalen Abfall im Auge hätten und somit der einzelne sich einen Freipaß für ein gesetzwidriges Leben ausstellen könnte, so lange die Gesamtheit als solche Gott und seinem Gesetze die Treue hält. Dieser verderbliche Irrtum dürfte umsomehr ins Auge zu fassen gewesen sein, da Kap. 27 vor dem Auseinandergehen der Volksgesamtheit in die vereinzelnde Niederlassung im Lande gerade die bleibende Zusammenhörigkeit und die solidarische Verpflichtung aller für die Aufrechthaltung und Erfüllung des Gesetzes ausgesprochen worden war, so daß der einzelne mit der pflichtgetreuen Führung seines Einzellebens seine Aufgabe nimmer als gelöst betrachten konnte, wenn er nicht voll das Seinige für die Aufrechthaltung und Erfüllung des Gesetzes in dem ganzen Kreise seiner Gesamtheit gethan hatte, daher ja auch Kap. 28 durch die ברכות und קללות, insbesondere die letzteren, wie wir bemerkt, dem einzelnen fühlbar zum Bewußtsein gebracht wurde, wie herb seine Mitleidenschaft sich gestalten könnte, wenn er dem Gesamtabfall und dem damit drohenden Gesamtruin gleichgiltig zuschauen würde. Da war denn auch eine irrtümliche Auffassung der anderen Seite der Solidarität nahe gelegt, daß der einzelne für sein Heil genug gethan haben könnte, wenn er das Gesetz als Gesamtanliegen gebührend aufrecht zu halten mitgewirkt, sein Einzelleben aber der Herrschaft des göttlichen Gesetzes entzogen hätte; sein Teil an dem Gesamtsegen, dürfte er glauben, bliebe ihm gesichert, wenn auch sein Einzelleben das prüfende Gottesauge nicht ertrüge. Dieser verderblichen Selbsttäuschung treten die Verse 15—20 entgegen.

אתם נצבים. יצב (ישב mit dem צ-Laut) bezeichnet nicht wie עמד nur die stehende Stellung, sondern es ist ein Stehen mit Festigkeit, Kraft und energievoller Ausdauer. Gedankenreich erläutert תנחומא z. St. die Wahl dieses Ausdrucks an dieser Stelle, statt des gewöhnlichen ja auch V. 14 gebrauchten עמד. All den geschilderten unsäglichen Leiden gegenüber seid ihr doch נצבים, seid ihr doch die Aufrecht- und Festbleibenden; sie können alle über eure Häupter hingehen, ihr überdauert sie alle, חצי אכלה בם חצי כלין והן אינן כלין (K. 32, 23). Ja, die Leiden selbst sichern eure Dauer, weil sie eure Besserung sichern. הן מעמידות אתכם וכן הוא אומר למען ענתך לנסתך וגו׳ (K. 8, 2). Und auch: אתם נצבים, ihr seid die Bleibenden! Ich gehe hin, und auch Josua, dem ich euch übergebe, geht hin, und so auch die von Geschlecht zu Geschlecht nachfolgenden Führer, sie alle gehen hin, und die Eigenart der Führer wechselt, — nur ihr, die Nation ist das Unsterbliche, Ewige, das Bleibende, in ihr vererbt sich der

11. לְעָבְרְךָ בִּבְרִית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּבְאָלָתוֹ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כֹּרֵת עִמְּךָ הַיּוֹם:

11. auf daß du einheitlich hinübertrete̊st in den Bund Gottes, deines Gottes, und in seinen Eid, den Gott, dein Gott, heute mit dir feststellt,

שני. 12. לְמַעַן הָקִים־אֹתְךָ הַיּוֹם ו לוֹ לְעָם וְהוּא יִהְיֶה־לְּךָ לֵאלֹהִים כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ וְכַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב:

12. um dich sich heute zum Volke aufzurichten, und daß er dir sich als Gott erweise, wie er dir verheißen, und wie er deinen Vätern Abraham, Jizchak und Jaakob zugeschworen.

13. וְלֹא אִתְּכֶם לְבַדְּכֶם אָנֹכִי כֹּרֵת אֶת־הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת־הָאָלָה הַזֹּאת:

13. Und nicht mit euch allein stelle ich diesen Bund fest und diesen Eid,

---

Genius und der Geist, dem Gott die Fortdauer seines Werkes anvertraut und in dessen Dienst jeder Führer eintritt. Die Nation ist die מצבה, die ewige Säule seines Gesetzes. דבר אחר מפני מה עשאן משה מצבה מפני שמשחמשין מרעת לדעת מרעת משה לדעת יהושע מרעת יהושע לדעת הזקנים. ואף יהושע עשאן מצבה שנא' (יהושע כד א') ויאסוף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה ויקרא לזקני ישראל וגו' ויתיצבו לפני האלדים. ואף שמואל שמשחמשין מרעהו לדעת מלכים עשאן מצבה שנאמר (שמואל א' יב ז') ועתה התיצבו ואשפטה אתכם לפני ד'.

ראשיכם שבטיכם, nicht die Stämme neben den Häuptern, sondern in den Häuptern ganz eigentlich die Stämme; nicht vor allem auf die Häupter, auf die Stämme zählt Gott auch, nachdem ihnen Häupter bestellt worden. ראשיכם שבטיכם אעפ"י שמניתי לכם ראשים וקנים ושוטרים כולכם שוין לפני שנ' כל איש ישראל (תנחומא) טפכם נשיכם, nicht נשיכם, nicht die Frauen neben den Kindern. Ebenso Kinder und Frauen sind identisch. Soll Gott auf eure Kinder zählen dürfen, so muß er auf eure Frauen rechnen können; denn auf der Frauen treuen Hingebung an Gott beruht die geistige und sittliche Zukunft der Kinder.

מחטב עציך עד שאב מימיך (siehe 1. B. M. S. 219).

אתם וגו' schaut wie alle vorhergehenden טפכם נשיכם die Nation in allen ihren Gliedern an; der גר aber ist Angehöriger der Gesamtnation, daher גרך. Auch חוטב עציך und שואב מימיך werden Jebamoth 79 a von dem Nationaldienst hörigen Arbeitern wie Josua 9, 21 verstanden.

V. 11. לעברך בבריה, alle steht ihr da in allen euren Gliedern, um zusammen einheitlich in den Gottesbund überzutreten. לעברך: wenn du in den Bund mit Gott eintreten willst, mußt du deinen ganzen bisherigen Standpunkt verlassen, mußt du an allem andern vorübergehen, von allem andern dich lossagen, um ganz ausschließlich in die Beziehung zu Gott einzutreten. Daher nicht לבואך, sondern: לעברך. In den Gottesbund eingetreten, stehst du auf einem ganz anderen Standpunkt als vorher.

V. 12. למען הקים וגו' והוא יהיה וגו' sind die beiden Seiten des Bundes. Du wirst sein Volk und Er wird dein Gott.

VV. 13 u. 14. ולא אתכם לבדכם וגו'. Wie unbeschränkt hinsichtlich der von der Bundeseidesverpflichtung betroffenen Personen, ebenso unbeschränkt hinsichtlich der Zeitdauer ist der hiermit geschlossene Gesetzesbund. Er umfaßt alle zu Israel zählenden Menschen aller Zeiten, und ist jedem Wahn einer etwa nur zeitlichen Geltung der Ver-

14. כִּי אֶת־אֲשֶׁר יֶשְׁנֶנּוּ פֹּה עִמָּנוּ עֹמֵד הַיּוֹם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאֶת אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ פֹּה עִמָּנוּ הַיּוֹם׃

14. sondern mit dem, der hier mit uns heute steht vor Gott, unserem Gotte, und mit dem, der nicht hier mit uns heute ist.

שלישי. 15. כִּי־אַתֶּם יְדַעְתֶּם אֵת אֲשֶׁר־יָשַׁבְנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֵת אֲשֶׁר־עָבַרְנוּ בְּקֶרֶב הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עֲבַרְתֶּם׃

15. Denn ihr wisset, wie wir im Lande Mizrajim gewohnt, und wie wir durch die Mitte der Völker gewandert, die ihr durchzogen;

16. וַתִּרְאוּ אֶת־שִׁקּוּצֵיהֶם וְאֶת גִּלֻּלֵיהֶם עֵץ וְאֶבֶן כֶּסֶף וְזָהָב אֲשֶׁר עִמָּהֶם׃

16. da habt ihr ihre Abscheulichkeiten und Verwerflichkeiten gesehen, Holz und Stein, Silber und Gold, das sich bei ihnen befindet.

---

pflichtung zum Gesetze, sowie jeder Möglichkeit eines etwaigen Austritts aus dieser Verpflichtung, hiermit unzweideutig begegnet. והעלה על רוחכם, ließ Gott Ezechiel den vor ihm mit der Frage nach der neuen Weisung für die neuen Zeitverhältnisse erschienenen Männern von den Ältesten Israels erwidern: והעלה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן חי אני נאם אדני אלהי׳ אם לא ביד חזקה וכזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם, der in eurem Sinn aufsteigende Gedanke wird nimmer zur Wirklichkeit werden, die ihr saget, wir können nun wie die Völker sein, wie die Familien der Länder, Holz und Stein zu dienen. So wahr ich lebe, spricht Gott, mit fester Hand und mit gestrecktem Arm und mit ergossenem Unwillen bleibe ich euer König (Ezech. 20, 32 u. 33).

V. 15. כי אתם ידעתם וגו׳ leitet den Grund ein, weshalb Veranlassung da sei, in Vorhergehendem ausdrücklich auszusprechen, daß von der Verpflichtung zu Gott und seinem Gesetze keiner, und auch in aller Folgezeit keiner sich lossagen könne. Dieser Grund folgt Verse 17 u. 18. Das Götterunwesen der Völker und die davon beeinflußten Lebensweisen sind euch schon jetzt nicht unbekannt geblieben. In Mizrajim haben wir gewohnt, mit den der Wüste anwohnenden Völkern, Amon, Moab, Midjan, Edom, den Bevölkerungen von Arad, Cheschbon, Baschan, durch deren Gebiet oder an deren Gebiet wir gezogen, sind wir mehr oder minder in Berührung gekommen.

V. 16. והראו וגו׳ שקוציהם und גלוליהם: Beziehungen des heidnischen Götterunwesens nach seiner dem geistig und sittlich reinen Menschenwesen widerstehenden Verwerflichkeit (siehe 3. B. M. S. 210 u. 614 f.).

עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם. Nach Aboda Sara 51 b bezieht sich das עמהם ebenso wie לא תחמוד כסף וזהב עליהם (Kapitel 7, 25) auf die Götterbilder und bezeichnet נוי: das, was den Götterbildern als Schmuck beigegeben ist, und zwar wäre nach der dortigen ersten Auffassung in Raschi עץ ואבן nicht wie sonst der Stoff, aus welchem die Götter geformt sind, sondern ebenso wie כסף וזהב, das ihnen zum Schmuck verehrend beigegeben ist. Nach dem לשון אחר in Raschi daselbst scheint uns aber, würde auch hier עץ ואבן den Stoff bezeichnen können, aus welchem die Bilder geformt worden, und כסף וזהב das ihnen zum verehrenden Schmuck Beigegebene sein. Dann könnte כסף וזהב אשר עמהם hervorgehoben sein, um zu sagen: an dem den Göttern aus Holz und Stein geweihten Silber und Gold habt ihr erkannt, welchen Wert die Bevölkerungen ihren Göttern beimessen.

17. פֶּן־יֵשׁ בָּכֶם אִישׁ אוֹ־אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ־שֵׁבֶט אֲשֶׁר לְבָבוֹ פֹנֶה הַיּוֹם מֵעִם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לָלֶכֶת לַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָהֵם פֶּן־יֵשׁ בָּכֶם שֹׁרֶשׁ פֹּרֶה רֹאשׁ וְלַעֲנָה:

17. Nun könnte unter euch ein Mann sein oder eine Frau, oder eine Familie, oder ein Stamm, dessen Herz sich heute abwendet von Gott, unserem Gotte, hinzugehen, den Göttern dieser Völker zu dienen; es könnte unter euch erst eine Wurzel sein, die als Frucht in Gift und Wermut aufgehen wird.

18. וְהָיָה בְּשָׁמְעוֹ אֶת־דִּבְרֵי הָאָלָה הַזֹּאת וְהִתְבָּרֵךְ בִּלְבָבוֹ לֵאמֹר שָׁלוֹם יִהְיֶה־לִּי כִּי בִּשְׁרִרוּת לִבִּי אֵלֵךְ לְמַעַן סְפוֹת הָרְוָה אֶת־הַצְּמֵאָה:

18. Wenn da nun ein solcher die Worte dieses Eides hört, und etwa sich im Herzen segnend spricht: „Mir wird Heil zu teil werden, wenn ich auch in dem festen Halt meines Herzens wandle, damit das Getränke das durstend zu Bleibende mit versorge!"

V. 17. פן יש בכם וגו׳, nun könnte schon heute unter euch ein einzelner, oder ein einzelner Familien- oder Stammeskreis sein, deren Sinn sich schon heute von Gott ab und dem Heidentum zuwendet, oder es könnte eine solche sich verirrende Gesinnung noch in der Gegenwart gar nicht zum entschiedenen Durchbruch gekommen sein, sie ist heute nur erst noch שרש, eine Wurzel, ein im Entstehen begriffener Anfang, der erst in Zukunft, vielleicht erst in der Nachkommenschaft als bittere Frucht aufgeht. Die Bedeutung von ראש ist zweifelhaft. Während hier und so auch ענבי רוש (Kap. 32, 32), ופרח כראש משפט (Hosea 10, 5) u. s. w. es einen der Pflanzenwelt angehörigen Stoff zu bedeuten scheint, weist ראש פתנים אכזר (Kap. 32, 33) auf einen animalischen Stoff hin. Jedenfalls ist es ein Stoff von höchst schlechter Wirkung auf den Körper. Die Zusammenstellung mit לענה weist auf Geschmacksinn, während ראש פתנים אכזר einen tötenden Stoff vermuten läßt. Vielleicht bezeichnet es eine Art Gift, deren sowohl das Pflanzen-, als das Tierreich liefert.

V. 18. והיה וגו׳. שרירות: die Wurzel שרר findet sich in לא כרח שרך (Ezechiel 16, 4). שררך אגן הסהר (Hohel. 7, 3) als Nabel, und ebenso ואונו בשרירי בטנו (Hiob 40, 16), in welcher letzten Stelle es das bezeichnet, worin sich die Kraft des Tieres konzentriert. Im Rabbinischen drückt שריר וקים, הכל שריר וקים, das Feste, Rechtskräftige aus. Lautverwandt ist es mit צרר: zusammenbinden, zusammendrängen, welches auch dem Begriff des Gedrungenen, Festen entspricht. Im Sinne des rabbinischen שריר וקים wäre שרירות לב: die vom Herzen gegebene Bestätigung, Bekräftigung. Er wandelt nur in solchen Wegen, welche nicht von Gott, sondern von seinem eigenen Herzen ratifiziert sind, die sein Herz als שריר וקים erkennt. — ספות von ספה, der Wurzel von מספא, Futter, verwandt mit שבע, סבא u. s. w. rabbinisch der ganz gewöhnliche Ausdruck für: zu essen geben, אספי ליה כי הורא בידים להו ליספו דלא (B. B. 21 a) (Jebamoth 114 a) u. s. Der Sinn wäre: er denkt sich, die Segen- und Fluchverkündigungen haben nur das nach der Majorität zu beurteilende Verhalten der Gesamtheit im Auge, und wenn die Gesammtheit Segen verdient und Segen erhält, so, meint er, werde auch dem Einzelnen, obgleich er den Segen nicht verdient, doch der Anteil an der allgemeinen Wohlfahrt nicht entgehen. Ebenso wie, wenn Regen auf einen Acker fällt, das eigentlich ungetränkt bleiben sollende Unkraut mit getränkt wird. Das seiner Güte willen

19. לֹא־יֹאבֶה יְהוָה סְלַח לוֹ כִּי אָז יֶעְשַׁן אַף־יְהוָה וְקִנְאָתוֹ בָּאִישׁ הַהוּא וְרָבְצָה בּוֹ כָּל־הָאָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה וּמָחָה יְהוָה אֶת־שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם׃

19. so wird Gott einem solchen nicht verzeihen wollen, vielmehr wird dann Gottes Zorn und seine Rechtsforderung an diesem Manne zur Äußerung kommen, und auf ihm der ganze Eid, der in dieses Buch geschrieben ist, ruhn; es löscht Gott seinen Namen weg von unter dem Himmel,

20. וְהִבְדִּילוֹ יְהוָה לְרָעָה מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אָלוֹת הַבְּרִית הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה׃

20. und es sondert ihn Gott zum Bösen ab aus allen Stämmen Jisraels nach allen Eiden des Bundes, der in dieses Buch der Lehre niedergeschrieben ist.

21. וְאָמַר הַדּוֹר הָאַחֲרוֹן בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר יָקוּמוּ מֵאַחֲרֵיכֶם וְהַנֵּכְרִי אֲשֶׁר יָבֹא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה וְרָאוּ אֶת־מַכּוֹת הָאָרֶץ הַהִוא וְאֶת־תַּחֲלֻאֶיהָ אֲשֶׁר־חָלָה יְהוָה בָּהּ׃

21. Und es sagt dann das spätere Geschlecht, eure Söhne, die von euren Nachkommen erstehen, und der Fremde, der aus fernem Lande kommt, und sie sehen die Schläge dieses Landes und seine Erkrankungen, welche Gott über es gebracht:

Getränkte ist das רוה, das eigentlich durstig bleiben sollende Unkraut ist das צמאה. Vergleiche והיה כגן רוה (Jes. 58, 11), אצק מים על צמא (daselbst 44, 3), הנה עבדי ישתו (daselbst 65, 13). Auch hier träte dann die bereits zu 1. B. M. 18, 24 erwähnte Verwandtschaft mit ספח hervor, indem auch hier das Unwürdige dem Geschicke des Würdigen angeschlossen wird, ebenso wie dort das Gegenteil.

V. 19. לא יאבה וגו׳, Gott wird sein Verlangen nicht bewilligen, seiner Erwartung nicht entsprechen (siehe 1. B. M. 24, 5). כל האלה אלה heißt durchaus in erster Bedeutung nicht Fluch, sondern Eid. והיית נקי מאלתי (1. B. M. 24, 41). תהי נא אלה בינותינו (daselbst 26, 28). ושמעה קול אלה (3. B. M. 5, 1). Es ist, wie ja auch in השבע liegt (siehe zu 2. B. M. 20, 7) das Sichunterstellen unter Gott, für den Fall, daß das im Eide gesprochene Wort nicht wahr ist oder nicht wahr gemacht wird. Daher ja auch נשא שם und אלה geradezu die Wurzel des Gottesbegriffs. Da jedoch die im Eide aufgerufene Gottesmacht zunächst in dem den Eidbruch strafenden Verderben des Eidbrüchigen sich zu zeigen hat, so bezeichnet אלה auch besonders diese Verderben bringende Seite des Eides, den Fluch, den der Meineidige auf sich herabzieht. So 4. B. M. 5, 21 bei der סוטה, wo אלה neben שבועה genannt ist.

V. 20. והבדילו וגו׳. Es trifft ihn das ganz spezielle Gottesgericht, das durchaus nicht blos Gesamtheiten, sondern in ganz spezieller פרטית השגחה auch jeden einzelnen in seinem Einzelthun und Lassen überwacht und richtet.

VV. 21—27. ואמר הדור וגו׳. Mit V. 20 sind die zur richtigen Würdigung und Auffassung der verkündeten Zukunft des Segens oder Unsegens eingeschalteten Thatsachen und Erläuterungen vollendet, und setzt dieser V. 21 die mit V. 69 im vorigen Kapitel unterbrochene Zukunftsverkündigung fort. ואמר הדור וגו׳ schließt sich unmittelbar dem V. 68 des vorigen Kapitels an. Sowohl für eure Nachkommen, als für die Gesamtheit der Völker wird die bis dahin geschilderte über euch und euer Land einbrechende Katastrophe und der dauernde Leidenszustand beider, zusammengehalten mit der längst

22. גָּפְרִית וָמֶלַח שְׂרֵפָה כָל־
אַרְצָהּ לֹא תִזָּרַע וְלֹא תַצְמִחַ
וְלֹא־יַעֲלֶה בָהּ כָּל־עֵשֶׂב כְּמַהְפֵּכַת
סְדֹם וַעֲמֹרָה אַדְמָה וּצְבֹיִים אֲשֶׁר
הָפַךְ יְהוָה בְּאַפּוֹ וּבַחֲמָתוֹ׃

23. וְאָמְרוּ כָּל־הַגּוֹיִם עַל־מֶה עָשָׂה
יְהוָה כָּכָה לָאָרֶץ הַזֹּאת מֶה חֳרִי
הָאַף הַגָּדוֹל הַזֶּה׃

24. וְאָמְרוּ עַל אֲשֶׁר עָזְבוּ אֶת־
בְּרִית יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָם אֲשֶׁר כָּרַת
עִמָּם בְּהוֹצִיאוֹ אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

25. וַיֵּלְכוּ וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים
וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לָהֶם אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא־
יְדָעוּם וְלֹא חָלַק לָהֶם׃

26. וַיִּחַר־אַף יְהוָה בָּאָרֶץ הַהִוא
לְהָבִיא עָלֶיהָ אֶת־כָּל־הַקְּלָלָה
הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה׃

27. וַיִּתְּשֵׁם יְהוָה מֵעַל אַדְמָתָם
בְּאַף וּבְחֵמָה וּבְקֶצֶף גָּדוֹל וַיַּשְׁלִכֵם
אֶל־אֶרֶץ אַחֶרֶת כַּיּוֹם הַזֶּה׃

22. Schwefel und Salz, verbrannt der ganze Boden, wird nicht besäet, läßt nichts wachsen, kein Kraut kommt darin auf, wie Sedoms und Amoras Verwüstung, Admas und Zebojims, die Gott in seinem Zorn und seinem Unwillen verwüstet hat;

23. es sagen dann alle Völker: „Warum hat Gott also diesem Lande gethan, was ist die Erregung dieses großen Zornes?“

24. Und sie sagen dann: „Weil sie den Bund Gottes, des Gottes ihrer Väter verlassen hatten, den er mit ihnen errichtete, als er sie aus dem Lande Mizrajim führte,

25. und hingingen, anderen Göttern dienten und ihnen sich hinwarfen, Göttern, von denen sie nichts erfahren hatten und die er ihnen nicht zuerteilt hatte:

26. darum erglühte Gottes Zorn wider dieses Land, all den Fluch, der in dieses Buch geschrieben steht, über es zu bringen.

27. Darum hat Gott sie ausgerissen und von ihrem Boden entfernt, mit Zorn und Unwillen und großer Entrüstung, und hat sie in ein anderes Land wie heute geworfen.“ —

---

voraus in dieses Buch niedergeschriebenen Verkündigung, zur sprechendsten offenkundigen weltgeschichtlichen Dokumentierung Gottes und seiner Waltung (vergl. oben V. 46).

אשר יקומו מאחריכם, nicht אחריכם: die euch unmittelbar nachfolgenden, sondern אשר יקומו מאחריכם, auch die aus denen, die nach euch kommen, erstehenden Geschlechter, also auch die fernsten.

אלהים אשר לא ידעום, die sie nicht aus Erfahrung kennen gelernt, wie sie Gott, den Gott ihrer Väter, kennen gelernt haben. ולא חלק להם (siehe zu Kap. 4, 19).

הכתובה בספר הזה, das Land und das Volk und dieses Buch, — Palästina, Israel und die Bibel — das sind die drei zusammengehörigen, sich gegenseitig erläuternden, ewigen Bezeugungen Gottes vor den Augen der Völker bis auf diesen Tag.

„וישלכם“ das ist das mit großem ל über die Zerstreuten dieses Volkes für ihr und der Völkerbewußtsein sich aussprechende Wort. Wo immer sie sind, da ist nicht

28. הַנִּסְתָּרֹת לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד־עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת: ס

* לנו ולבנינו ע נקודות.

ל רביעי (שני). 1. וְהָיָה כִּי־יָבֹאוּ עָלֶיךָ כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה

28. Das Verborgene ist Gottes, unseres Gottes; aber, was offenbar ist, das ist unser und unserer Kinder auf ewig: alle Worte dieser Lehre zu erfüllen.

Kap. 30. V. 1. Und es wird geschehen, wenn über dich alle diese Worte, der Segen und der Fluch, die ich vor

---

ihre ursprüngliche Heimat, und wo sie sich befinden, da sind sie nicht zufällig dort. Der Gott der Menschen- und Völkergeschichte hat dorthin sie „geworfen". וישלכם, als ein „großes Lamed", als ein großes „Lehr- und Wahrzeichen" für die Entwickelungsgeschichte der Völker, vielleicht auch, mit das ש in den Schatten stellendem ל: וילכם sie dorthin „geführt", auch dort in der Verweisung aus dem ureigenen Lande, unter den Völkern Seinen Menschheitzwecken — vorbereitend — zu dienen.

V. 28. הנסתרת וגו׳. An diese Gott und seine Waltung dokumentierende Bedeutung Israels im Exil knüpfen sich weitaussehende in die fernsten Zeiten ausblickende Zukunftgestaltungen. Doch diese, als נסתרות, überlassen wir Gott. Was für uns das Offenbare für immer und für jede Zeit das klar Bewußte, Zweifellose ist, das ist: daß, wie sich auch unsere Zukunft gestalten möge und welche Zeiten und Geschicke wir noch zu bestehen haben mögen, unsere und unserer Kinder ewige Aufgabe bleibt überall und immer, im Lande und im Exil: Gottes Gesetze treu zu erfüllen.

Sanhedrin 43 b wird das נסתרות und נגלות in Beziehung auf die Verantwortung gefaßt, die nach der mit diesem Gesetzesbunde eingetretenen Solidarität für die Erfüllung des Gesetzes (siehe Kap. 27, 1 u. 9) der Gesamtheit und jedem einzelnen obliegt und die mit dem לנו ולבנינו עד עולם לעשות וגו׳ erneut zum Ausspruch gekommen, da dies nicht nur zur Selbsterfüllung, sondern überhaupt für die Verwirklichung des Gesetzes alle verpflichtet erklärt. Diese solidarische Verpflichtung, ערבות, das: כל ישראל ערבין זה לזה, wird hier nur auf die נגלות, auf das offenkundige Thun und Lassen beschränkt, in welcher Beziehung alle, die durch ihren Einfluß Gesetzübertretungen oder Pflichtunterlassungen hätten verhüten können und diesen Einfluß nicht geübt, שהיה בידן למחות ולא מחו, mitverantwortlich sind. נסתרות aber, geheime Vergehungen gegen das Gesetz, bleiben jedoch לד׳ אלדינו, der göttlichen Waltung allein. Und zwar stehen nach den dort sich ergebenden Erläuterungen über לנו ולבנינו und dem ע von עד, den Buchstaben von לד׳ אלדינו entsprechend, elf Beschränkung bedeutende Punkte, um zu sagen, daß auch für נגלות die Solidarität erst mit der Überschreitung des Jordans und der Bundesproklamierung am Gerisim und Ebal eingetreten, bis dahin jedoch, wie die נסתרות, auch die נגלות: לד׳ אלדינו gewesen (siehe הוספו׳ daselbst נחמי׳ ר׳ א״ל ה״ד nach Raschis Auffassung). Demnach wäre die moralische Zusammenhörigkeit aller, die in der Solidarität aller für alle ihre so folgenschwere Bedeutung gewinnt, gerade erst mit der durch die Niederlassung im Lande eintretenden Vereinzelung zur wahren Wirklichkeit gelangt, und dürfte dafür wohl das Motiv in der Erwägung zu finden sein, daß gerade erst in der mit dem normalen Erwerbs- und Nahrungsstreben sich erzeugenden bürgerlichen Verkehrsgemeinsamkeit alle Einzelpersönlichkeiten diejenige Bedeutung gewinnen, welche auch den gegenseitigen moralischen Einfluß bedingt.

Kap. 30. VV. 1 u. 2. והיה וגו׳. Hier folgt nun das große Ziel, zu welchem die ganze prüfungsreiche oft dunkle Reihe der jüdischen Leidensjahrhunderte führen wird.

אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל־לְבָבְךָ בְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדִּיחֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה׃

2. וְשַׁבְתָּ עַד־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר־אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אַתָּה וּבָנֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ׃

dich hingegeben habe, gekommen sein werden, so wirst du dir es zu Herzen bringen unter allen Völkern, wohin Gott, dein Gott, dich verwiesen,

2. und wirst ganz bis zu Gott, deinem Gotte, zurückkehren und auf seine Stimme hören, nach allem, was ich dir heute gebiete, du und deine Kinder, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele.

וידעת היום והשבת אל לבבך וגו׳ (K. 4, 39) והשבת וגו׳. Wir haben oben zu geglaubt, השב אל לב heiße: etwas sich wieder zum Bewußtsein und zur Beherzigung bringen, wenn es entschwunden war, oder entschwinden will. Allein Stellen wie hier und so auch ולא ישיב על לבו (Jes. 44, 19), זאת אשיב אל לבי (Klagel. 3, 21) dürften doch für eine andere Auffassung sprechen. Es scheint: die Thätigkeit des Erkennens außer uns gegebener Thatsachen wird als eine nach außen gehende Richtung des Geistes begriffen. Die Thätigkeit aber, die das so Erkannte nun vor das Forum des urteilenden und folgernden Nachdenkens bringt, wird als eine zurückbringende, von außen nach innen gerichtete, das in der Außenwelt Erkannte, an das Innere zurückbringende Thätigkeit gefaßt, für welche השיב אל לב der geeignete Ausdruck ist. Ähnliches liegt ja dem Ausdruck: Reflexion zu Grunde. So Jes.: חציו שרפתי u. s. w. sind dem Geiste sehr wohl bekannte äußere Thatsachen. Aber er bringt das Erkannte nicht seinem Innern zurück, um darüber nachzudenken und das daraus sich Ergebende zu folgern. Klagel.: חסדי ד׳ כי לא תמנו u. s. w. sind äußere geschichtlich erfahrene Thatsachen, die er aus der äußeren Erfahrung in sein Inneres zurückbringt, um daraus Tröstliches zu folgern. Auch oben וידעת וגו׳ והשבת וגו׳ ist die Aufforderung, den erkennenden Geist auf die in dem Vorhergehenden aufgeführten geschichtlichen Thatsachen zu richten (וידעת) und sie sodann vor das Forum des urteilenden und schließenden Verstandes und des sich entschließenden Wollens zurückzubringen (והשבת אל לבבך).

So auch hier: Wenn erst alles, was an Segen und Fluch über die Gestaltung deiner Zukunft Jahrtausende voraus in diesem Buch des Gesetzes für dich ausgesprochen ist, sich an dir erfüllt hat, dann wirst du die Summe dieser tausendjährigen Erfahrungen deiner äußeren Schicksalsgänge zum Nachdenken in dein Inneres zurückbringen, und das Resultat davon wird sein, daß du mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu deinem Gotte und seinem Gesetze zurückkehrst und deine Kinder zur gleichen Treue an Gott und seinem Gesetze gewinnst. Denn die Erfahrung deiner Jahrtausende wird dir endlich „Gott" und die „Göttlichkeit deines Gesetzes" für immer besiegelt haben.

בכל הגוים וגו׳ unter allen Völkern, wohin dich Gott zerstreut, bleibst du trotz aller Wandelungen bis ans Ende der Jahrtausende das „Gottesvolk mit dem Gottesgesetze in Händen", und das ermöglicht und bewirkt, zusammen mit der Erfüllung deines Geschickes, deine endliche Umkehr und Aufkehr und Rückkehr zu Gott und seinem Gesetze. — ושבת עד וגו׳, nicht — ושבת אל, welches auch nur eine rückkehrende Richtung zu Gott hin bedeuten könnte, sondern — עד, du wirst nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern deine Umkehr so vollständig vollbringen, daß du ganz wieder zu Gott hin gelangst.

3. Und dann wird auch Gott, dein Gott, sich wieder zurückwendend deine Vertriebenen aufsuchen und wird sich deiner erbarmen, und wird dich zusammen sammeln aus all den Völkern, wohin Gott, dein Gott, dich zerstreut.

3. וְשָׁב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־שְׁבוּתְךָ וְרִחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה׃

V. 3. ושב וגו׳. Sätze wie hier ושב וגו׳ את שבותך und so häufig in den Propheten und Psalmen: בשוב ד׳ שבות עמו (Ps. 14, 7), ושבתי את שבות עמי (Jirm. 30, 3), שב שבות אהלי יעקב (Jirm. 30, 18), ושבתי את שבות מצרים (Ezech. 29, 14) u. s. w. legen die Ansicht nahe, daß in solchen Stellen שוב in transitiver Bedeutung, so viel als השיב, stehe. Allein abgesehen davon, daß, außer dieser Gedankenverbindung, es für eine transitive Bedeutung der Wurzel שוב kein Beispiel giebt, so dürfte schon unsere Stelle selbst gegen eine solche Auffassung sprechen. Offenbar sind ושב וגו׳ und ורחמך Akte, die der Zurückführung Israels in die Urheimat, dem ושב וקבצך u. s. w. vorangehen. Nun könnte hier und in den meisten mit את konstruierten Stellen ושב את שבותך heißen: Gott kehrt mit deinen Vertriebenen zurück, d. h.: in demselben Grade und sobald du im Exil zu Gott zurückkehrst, kehrt er auch zu dir zurück. Allein die ohne את konstruierten Stellen wie: בשוב ד׳ שבות עמו u. s. w. wären damit nicht erklärt. Vielmehr glauben wir, an die ganz normalen Erscheinungen erinnern zu dürfen, daß auch sonstige Verba intransitiva, ganz besonders aber, die eine Bewegung ausdrücken, das Ziel der Bewegung, und bei inneren Bewegungen das Moment, auf welches dieselbe gerichtet ist, das sie hervorgerufen und in welches sie sich konzentriert, im Accusativ nach sich haben. So ja auch שוב: לך שוב מצרים (2. B. M. 4, 19), שובה ד׳ רבבות עמך (4. B. M. 10, 36), בשוב ד׳ ציון (Jes. 52, 8), ויואב שב ירושלים (Sam. II. 20, 22). יצא: וצא השדה (1. B. M. 27, 3), צאו ההר (Nehem. 8, 15), בצאתי שער (Job. 29, 7). Auch mit את, wo dann der Accusativ den Gegenstand bezeichnet, dessen Verlassen das Hinausgehen im Auge hat: יצאו את העיר (1. B. M. 44, 4), כצאתי את העיר (2. B. M. 9, 26) und so auch בני יצאוני ואינם (Jirmija 10, 20). Auch נגש: ויגש דוד את העם (Sam. I. 30, 21). Auch הלך mit את: ואת בית ד׳ אני הולך (Richter 19, 18), wo er den ganzen Weg beschreibt, den er bereits zurückgelegt, und mit את בית ד׳ das eigentliche Ziel seiner Reise bezeichnet und hervorhebt, um hinzuzufügen: und doch nimmt mich keiner auf! ואין איש מאסף אותי הביתה. Am Markiertesten erscheint dies in der Wurzel בוא mit den Pronominalsuffixen des Accusativs. אל תבואני רגל גאוה (Ps. 36, 12), שוט שוטף וגו׳ לא כל יד עמל תבאנו (Job 20, 22), כל זאת באתנו (Ps. 44, 18), חרב מלך בבל יבואנו (Jes. 28, 15) חוסר יבואנו (Prov. 28, 22). שודד יבואנו (Job. 15, 21) דורש רעה תבואנו (Ezech. 32, 11), מגורת רשע היא תבואנו (Prov. 10, 24), תבאתך (das. 11, 27), תבואהו שואה (Ps. 35, 8), ויאהב קללה ותבואהו (Ps. 109, 11). In allen diesen Stellen steht das Suffixum keineswegs für den Dativ oder die Präposition אל, wodurch nur ein Hingelangen zu jemanden ausgedrückt wäre, sondern es sind reine Accusative und bezeichnen das von einem Verhängnis erzielte und erreichte Objekt. Auch bei heilvollen Gewährungen wie תבואתך טובה (Job. 22, 21), יבאוני חסדיך (Ps. 119, 41), רחמיך (daselbst 77) bezeichnet es das Objekt, welches Ziel und Augenmerk der göttlichen Barmherzigkeit und Güte sein möge. In ähnlicher Weise erklären sich die übrigen Accusative bei intransitiven Verben wie: ויבך אותו אביו (1. B. M. 37, 35), ולבכותה (daselbst 23, 2), את מי דאגת (Jes. 57, 11), אני דואג את היהודים (Jirmij. 38, 19), חלה את רגליו (Kön. I. 15, 23), לא חסרת דבר (5. B. M. 2, 7), הצום צמתוני אני

4. אִם־יִהְיֶה נִדַּחֲךָ בִּקְצֵה הַשָּׁמָיִם מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקָּחֶךָ׃

4. Wenn auch einer deiner Verwiesenen am Ende des Himmels sein wird, wird von dort Gott, dein Gott, dich zusammen sammeln und von dort dich zu sich nehmen,

---

(Sechar. 7, 5) u. a. m. Auch die Konstruktion ירא mit את. Denn ירא ist eigentlich intransitiv. In allen diesen Fällen bezeichnet der Accusativ den Gegenstand, welcher das Ziel, die Ursache oder Beziehung einer äußeren oder inneren Bewegung, eines Zustandes oder einer nicht übergehenden Thätigkeit bildet, und zwar ist diese Beziehung eine viel innigere, als die Konstruktion mit einer Präposition ausdrücken würde.

Ganz in derselben Weise, glauben wir, sei die Konstruktion שוב mit dem Accusativ aufzufassen, sei es mit Suffixum wie שובנו אלהי ישענו (Ps. 85, 5), mit את wie in unserer Stelle, oder ohne את: בשוב ד׳ שבות עמו u. s. Der Accusativ bezeichnet den Gegenstand, der mit der rückkehrenden Bewegung aufgesucht wird, der das Motiv und Ziel derselben bildet, und drückt diese Konstruktion mit dem Accusativ eine viel innigere Beziehung des Zurückkehrenden und seiner Bewegung zu dem mit derselben aufzusuchenden Gegenstande aus, als die Konstruktion mit אל, שוב אלינו, ושב אל שבותך ausdrücken würde. Dieses letztere könnte auch eine zufällige, gelegentliche, widerwillige und gezwungene Rückkehr sein, wie die Rückkehr der Taube zu Noah (1. B. M. 8, 9) שוב את macht aber die Wiedervereinigung mit dem aufzusuchenden Gegenstand zum Motiv und Ziel der Rückkehr und läßt vielmehr die vorangegangene Entfernung als das Unfreiwillige erscheinen. Es steht dem nicht entgegen, daß der Ausdruck auch bei der Restauration anderer Völker: Moab, Sedom, Mizrajim (Jirm. 48, 46 sowie Ezechiel 16, 53 und 29, 14) vorkommt; denn auch dort ist das Aufblühen der Nation auf dem Boden des Heimatlandes die eigentliche Absicht der göttlichen Waltung, und war der zeitweilige Untergang eine nur infolge nationaler Ausschreitung mit Schmerz verhängte Katastrophe, wie dies namentlich bei Moab (daselbst) zum Ausdruck kommt.

Hier ist somit gesagt: es kommt die Zeit, wo die über dich hingegangenen Geschicke und das sie dir deutende Buch, das du in Händen hast, ihre Wirkung an dir vollbracht haben und du dann im Exil unter allen Völkern mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu Gott und seinem Gesetze zurückkehren wirst. Und diese Rückkehr wird zur Folge haben, daß dann auch Gott sich dir wieder zuwenden, dich im Exil aufsuchen wird, dir wieder wie in der Vorzeit nahe zu sein.

ורחמך und nimmt dich mit seinem רחמים, mit der nimmer zu verlierenden Weise der „Gottesgüte" (2. B. M. S. 492) wieder auf, als Geschöpf seiner weltgeschichtlichen Waltung, als פעלו בקרב שנים, als Sein Werk inmitten der Zeiten (Habakuk 3, 2), als נצר מטעיו מעשה ידיו (Jes. 60, 21), als die lang bewahrte Blütenknospe seiner wiederholten Pflanzungen, als das Werk seiner Hände, das nun für seine endliche Blütenherrlichkeit reif geworden.

ושב וקבצך וגו׳ und sammelt dich wieder aus allen Völkern, unter welche er dich zerstreut, zu einer Volkseinheit zusammen.

V. 4. נדחך, נדח das verstärkte נדה, von sich entfernen, verweisen. יקבצך, er sammelt alle, selbst den vereinzeltsten, in die weiteste Ferne Verschlagenen deiner Zerstreuung zusammen, und יקחך, nimmt dich wieder zu sich für deine ausschließlich Ihm eignende Urbestimmung, wie er es bei deiner ersten Erlösung und Erwählung gesprochen: ולקחתי אתכם לי לעם (2. B. M. 6, 7).

5. und Gott, dein Gott, dich heimbringen zu dem Lande, das deine Väter einst in Besitz genommen, und wird dich nun noch in größerem Maße als deine Väter beglücken und vermehren.

6. Es wird Gott, dein Gott, dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, Gott, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele zu lieben, um deines Lebens willen.

7. Es giebt dann Gott, dein Gott, alle diese Eide über deine Feinde und deine Hasser, die dich verfolgt haben.

8. Du aber kehrst zurück und hörst auf die Stimme Gottes und erfüllst alle seine Gebote, die ich dir heute gebiete,

9. und Gott, dein Gott, zeichnet dich in all deinem Händewerk, in der Frucht deines Leibes, in der Frucht deines Viehes und in der Frucht deines Bodens

5. וֶהֱבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ וְהֵיטִבְךָ
וְהִרְבְּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ׃

6. וּמָל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־לְבָבְךָ
וְאֶת־לְבַב זַרְעֶךָ לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ
לְמַעַן חַיֶּיךָ׃

חמישי (שלישי). 7. וְנָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֵת כָּל־הָאָלוֹת הָאֵלֶּה עַל־אֹיְבֶיךָ
וְעַל־שֹׂנְאֶיךָ אֲשֶׁר רְדָפוּךָ׃

8. וְאַתָּה תָשׁוּב וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל
יְהוָה וְעָשִׂיתָ אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר
אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם׃

9. וְהוֹתִירְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל ׀
מַעֲשֵׂה יָדֶךָ בִּפְרִי בִטְנְךָ וּבִפְרִי
בְהֶמְתְּךָ וּבִפְרִי אַדְמָתְךָ לְטֹבָה כִּי ׀

V. 5. והביאך וגו׳, und bringt dich heim zu dem Lande, das du bereits zweimal in Besitz genommen, einmal durch deine Väter unter Moses und Josua, welche Besitznahme durch die babylonische Eroberung verloren gegangen war, und dann, nun für immer unverlierbar, als das Exilsvolk unter Esra (siehe zu 4. B. M. Kap. 15, 18.)

V. 6. ומל וגו׳, und durch alles, was du in den zurückgelegten Prüfungszeiten erlebt hast, und was nun Gott dich bei dieser endlichen גאולה erleben läßt, wird endlich jede ערלה, jedes Ungefügige (siehe 1. B. M. S. 247 f.) von deinem und deiner Kinder Herz für immer beseitigt sein, so daß fortan „Gott" und „dein Leben" für dich als eins zusammenfällt, und wie du des Atmens nicht für dein Leben entbehren kannst, wird das Gottesbewußtsein, das Bewußtsein und das Gefühl Seiner Bundesnähe bei dir und deiner Bundesnähe bei Ihm also zu deinem „Leben" gehören, daß du mit ganzem Herzen und ganzer Seele in die Liebe zu ihm aufgehst. —

V. 7. ונתן וגו׳, wie ונתתה את הברכה וגו׳ (Kap. 11, 29). Fortan steht dieselbe Vereidigung über den Völkern mit ihrer Liebe und ihrem Haß. Es erfüllt sich, was Gott dem Abraham bei seinem ersten Eintritt in die Völkergeschichte verheißen (1. B. M. 12, 2; — siehe daselbst).

VV. 8—10. ואתה תשוב וגו׳. Oben (V. 2) ist die Rückkehr zur treuen Erfüllung des göttlichen Gesetzes, so weit dasselbe im Exil zur Verwirklichung steht, ausgesprochen. Hier aber folgt nun die endliche volle Verwirklichung aller göttlichen Gesetze

יָשׂוּב יְהוָה לָשׂוּשׂ עָלֶיךָ לְטוֹב כַּאֲשֶׁר־
שָׂשׂ עַל־אֲבֹתֶיךָ׃

10. כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
לִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו הַכְּתוּבָה
בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה כִּי תָשׁוּב אֶל־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ׃ ס

zum Guten aus. Denn Gott wird sich über dich zum Guten freuen, wie er sich über deine Väter gefreut.

10. Denn du wirst nun auf die Stimme Gottes, deines Gottes, die in dieses Buch der Lehre niedergeschrieben ist, hören, alle seine Gebote und seine Gesetze zu beobachten; denn du wirst nun zu Gott, deinem Gotte, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele zurückkehren.

---

im Lande, welcher die Verheißung des vollsten allseitigen Gottessegens erteilt ist und nun ebenfalls zur Wahrheit wird, ohne wie in aller Vergangenheit eine Wiedergefährdung durch den Glückszustand befürchten zu müssen (siehe zu Kap. 31, 20).

הכתובה (V. 10) bezieht sich auf קול. Das ganze ספר התורה הזה ist nichts als die in Schrift fixierte Stimme Gottes. Aus ihm spricht für ewige Zeiten Gottes Stimme zu uns und lehrt uns die „Aufgaben und Schranken", מצותיו וחקתיו, für unser ganzes hieniediges Dasein, in deren Erfüllung und Beachtung sich fortan unsere Rückkehr zu „Gott, unserem Gotte" mit ganzem Herzen und ganzer Seele bethätigen wird. Diese Erfüllung des Gesetzes — nicht der daran sich knüpfende außerordentliche Segen — wird das ausschließliche Ziel unseres Seins und Wollens bilden, darum ist eben diese volle Verwirklichung des göttlichen Gesetzes nochmals am Schlusse wiederholt. (קול, worauf sich הכתובה lediglich beziehen kann, ist sonst in der Regel männlich. Doch erscheint es auch Kön. I. 1, 41 u. 14, 6, sowie Jirm. 10, 22, der natürlichen Konstruktion zufolge, weiblich).

Mit diesen klaren und unzweideutigen Sätzen (Verse 1—10) ist nun aber der unerschütterliche Granitboden gelegt, auf welchem noch heute das Judentum der Gegenwart und in aller Zukunft hin besteht. Klar und unzweideutig ist da קבוץ גליות: die noch von uns zu erwartende Wiedersammlung aus der Zerstreuung zur Gesamtrückkehr in das Land der Verheißung, und ebenso klar und unzweideutig נצחיות התורה: die unveränderlich bleibende Verpflichtungskraft des uns durch Moses übermittelten Gesetzes ausgesprochen. Nur eine volle Rückkehr zur unverbrüchlichen Treue gegen dieses Gesetz in aller Zerstreuung unter die Völker endet diese Zerstreuung, und nur die endliche volle Verwirklichung dieses Gesetzes auf dem Boden des ihm angehörigen Landes ist das Ziel der einstigen Wiedersammlung in demselben. Diese klaren und unzweideutigen Aussprüche Gottes machen alles zu Schanden, was von einer Antiquierung Israels und seines Gesetzes Geister und Gemüter irre führend dozieren werden möchte. Nicht einer abgestorbenen Vergangenheit, der lebendigsten Gegenwart und der hoffnungsreichen Zukunft gehören beide an, und nur an der Hand einer ungetrübten Anerkennung und Würdigung dieser Wahrheit und einer rückhaltlosen, freudigen Hingebung an diese Bestimmung finden wir in jeder Zeit das gottgefällige Rechte und aus jeder Zeit den Weg zum gottgewiesenen Heil. הנסתרת לד' אלדינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת, das war am Schlusse des vorigen Kapitels zu unserer Orientierung in den Zeiten des Exils gesprochen und die darauf folgende Enthüllung der unser wartenden Zukunft bildet dazu den Kommentar. —

ששי. 11. כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא־נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ וְלֹא־רְחֹקָה הִוא:

11. Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, es ist deinem Verständnis nicht zu hoch und es liegt nicht in der Ferne.

12. לֹא בַשָּׁמַיִם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה־לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה:

12. Es ist nicht im Himmel, daß du sprechen könntest: wer stiege für uns zum Himmel und holte es uns, und gäbe es uns zu verstehen, daß wir es vollbrächten;

13. וְלֹא־מֵעֵבֶר לַיָּם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲבָר־לָנוּ אֶל־עֵבֶר הַיָּם וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה:

13. und es ist nicht jenseit des Meeres, daß du sprechen könntest: wer ginge für uns jenseit des Meeres hin und holte es uns, und gäbe es uns zu verstehen, daß wir es vollbrächten:

V. 11. כי המצוה וגו׳. Im Vorhergehenden ist die Erfüllung des durch Moses uns übermittelten göttlichen Gesetzes als die bleibende einzige Basis unserer Bestimmung zu allen Zeiten und unserer Hoffnung für alle Zukunft, und zugleich die Zuversicht ausgesprochen, daß inmitten aller Geschickeswandlungen es uns nicht und wir ihm nicht verloren gehen, sondern wir endlich mit vollem Herzen und voller Seele zu ihm zurückkehren werden. Als Motiv für diese Zuversicht wird auf den menschlich nahen und verständnisvoll überlieferten Inhalt dieses Gesetzes hingewiesen. לא נפלאת היא ממך: Es hat keine über die menschliche Fassung hinausliegende übersinnliche Geheimnisse zum Gegenstand, ולא רחוקה היא: und sein Verständnis und seine Vollbringung auf Erden setzt nicht ferne, dem Verpflichteten nicht überall naheliegend gegebene Verhältnisse voraus.

V. 12. לא בשמים היא: Die Erkenntnisse und Vollbringungen, die es bezweckt, bewegen sich nicht im Bereiche des Übersinnlichen, Himmlischen, und nichts von dem, was zu seinem Verständnis und seiner Vollbringung an göttlichen Offenbarungen notwendig war, ist noch im Himmel zurückgeblieben, daß du sprechen könntest, wo finden wir einen so übermenschlich erleuchteten Geist, daß er für uns in die Geheimnisse des Himmels eindränge, oder uns eine uns noch fehlende, neue, unsere Erkenntnis ergänzende Offenbarung aus dem Himmel holte, dann könnten wir das Gesetz dem göttlichen Willen entsprechend erfüllen.

V. 13. ולא מעבר לים היא: Und die Erkenntnisse und Vollbringungen, die es bezweckt, sind auch nicht durch irgendwo auf Erden von dir in weiter Ferne liegende Verhältnisse und Zustände bedingt, daß du je einmal sprechen könntest: das Gesetz mag für klimatisch und sozial ganz andere Gegenden und Zustände als diejenigen, in welchen ich lebe, berechnet sein, die um Ozeanenweite von mir entfernt liegen und deren Unkenntnis das Verständnis des Gesetzes, das ich vollbringen soll, hindert. Es müßte einer erst einmal übers Meer fahren und den Boden des Gesetzes an Ort und Stelle studieren und uns die uns fehlende Kenntnis herbringen, damit wir das Gesetz erst recht verstehen lernen, ehe wir es vollbringen.

Von allem diesem nichts.

14. כִּי־קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ: ס שביעי (רביעי). 15. רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת־הַחַיִּים וְאֶת־הַטּוֹב וְאֶת־הַמָּוֶת וְאֶת־הָרָע:

14. denn nahe ist dir das Wort ungemein, mit deinem Munde und mit deinem Herzen es zu vollbringen.

15. Siehe, ich habe heute das Leben und das Gute und auch den Tod und das Schlechte vor dich hingegeben.

V. 14. כי קרוב אליך הדבר מאוד, denn Gegenstand und Inhalt dieses Gesetzes liegt dir ungemein nahe, ist dir das nächste, sein Gegenstand bist du selber und seinen Inhalt bildet dein hieniediges Leben. Um beides zu verstehen, brauchst du nur in dein eigenes Innere hinabzusteigen und deine irdisch-menschlichen Beziehungen mit offenen Augen anzuschauen. Und was du zu seinem Verständnis und seiner Vollbringung außer dem dir übergebenen Gesetzesbuche noch an Belehrung bedarfst, das hast du nicht im Himmel und nicht jenseits des Meeres zu suchen, das ist dir בפיך gegeben, das ist in der von Mund zu Mund zu lehrenden und zu lernenden Überlieferung dir geworden, (vergl. 2. B. M. 34, 27 שימה בפיהם [K. 31, 19], לא ימוש ספר התורה הזה מפיך [Josua 1, 8], ודברי אשר שמתי בפיך [Jes. 59, 21]) das hast du zu lernen, ובלבבך und mit Geist und Herz zu erfassen, לעשתו, um es zu erfüllen. An der Hand der mündlichen Überlieferung, zum Zwecke der Pflichterkenntnis und Pflichterfüllung, mit Geist und Herz das Buch des göttlichen Gesetzes „lernen", das ist der einzige, jedem immer und überall nahe liegende Weg, das Gottesgesetz und aus ihm unsere ewige Aufgabe auf Erden zu verstehen.

Darum, weil der Gegenstand dieses Gesetzes uns das nächste und der Weg zu seiner Erkenntnis uns so naheliegend ist, wird es uns durch alle Wandlungen der Zeiten begleiten und werden wir nach allen Irrgängen und Prüfungen uns zu ewiger Treue wieder zu ihm zurückfinden.

Diese drei Worte: „לא בשמים היא" sind das wirksamste Schutz- und Verteidigungsmittel gegen jede Prätension eines auf übernatürliche Erleuchtung oder geradezu göttliche Offenbarung sich stützenden Einflusses auf Gesetz und Lehre in Israel geworden. Nur חכמה, nicht נבואה, nur aus Schrift und Überlieferung geschöpfte Wissenschaft, nicht höhere Eingebung haben seit dem Abschluß des Gesetzes durch Moses irgend eine Geltung in Beziehung auf Lehre und Vollbringung des Gesetzes im jüdischen Kreise zu beanspruchen. לא תאמרו, erläutert דברים רבה unsere Stelle, לא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו אחרת מן השמים לא נשחייר ממנה בשמים, ihr könnt nie sagen: ein anderer Moses ersteht und bringt uns eine andere Lehre vom Himmel. Nichts ist von ihr im Himmel zurückgeblieben. Und, fügt רבי חנינה hinzu, היא וכל כלי אומנותה ניתנה, mit ihr sind zugleich alle zu ihrer Erkenntnis erforderlichen sittlichen Charaktereigenschaften gegeben, ענווה צדקתה וישרותה, ימתן שכרה, die zu ihrem Studium erforderliche Bescheidenheit, Pflichttreue und Rechtschaffenheit und all ihr verheißener Lohn. Wer sich recht mit ihr beschäftigt, dem erzeugen sich aus ihr alle die geistigen und sittlichen Hülfsmittel, die ihre rechte Erkenntnis bedingen, und wachsen mit jedem Fortschritt. So bildet sie sich selbst ihre Jünger und Träger, und ward mit ihrer rückhaltlosen Übergabe an Israel zugleich ihr ewiges Blühen und Wiederaufblühen durch sie selber gewährleistet. Sie ist, wie Secharja (4, 2 u. 3) sie geschaut, der goldene Leuchter, die מנורה, die zugleich die Ölquelle und die Ölbäume auf ihrem Haupte trägt, womit ihre Lichter gespeist werden. — (Siehe ferner zu K. 18, 15 f.)

V. 15. ראה וגו', ist ein an das damals gegenwärtige Geschlecht gerichtetes Nachwort. Durch alles, was ich euch in Vorhergehendem im Namen Gottes anzukündigen

16. אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְאַהֲבָה
אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בִּדְרָכָיו
וְלִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו
וְחָיִיתָ וְרָבִיתָ וּבֵרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
בָּאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃

17. וְאִם־יִפְנֶה לְבָבְךָ וְלֹא תִשְׁמָע
וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים
וַעֲבַדְתָּם׃

מפטיר. 18. הִגַּדְתִּי לָכֶם הַיּוֹם כִּי
אָבֹד תֹּאבֵדוּן לֹא־תַאֲרִיכֻן יָמִים עַל־
הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר אֶת־הַיַּרְדֵּן
לָבֹוא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃

19. הַעִדֹתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת־הַשָּׁמַיִם
וְאֶת־הָאָרֶץ הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נָתַתִּי

16. Da ich dich heute verpflichte, Gott, deinen Gott, zu lieben, in seinen Wegen zu wandeln und seine Gebote, seine Gesetze und seine Rechtsordnungen zu hüten, und du dann leben wirst und dich vermehren und Gott, dein Gott, dich in dem Lande segnen wird, wohin du kommst, es in Besitz zu nehmen.

17. Wenn aber dein Herz sich dahin wendet, daß du nicht gehorchen willst, und du dich hinreißen lässest und andern Göttern dich hinwirfst und ihnen dienst:

18. so habe ich es euch heute angekündigt, daß ihr rasch zu Grunde gehen, daß ihr nicht lange Zeit auf dem Boden vollbringen werdet, wohin zu kommen und ihn in Besitz zu nehmen du jetzt den Jarden überschreitest.

19. Himmel und Erde habe ich heute zu Zeugen wider euch bestellt, ich habe das Leben und den Tod vor dich hin-

---

hatte und nach allem, was ihr von Gottes Waltungsmacht und Wahrhaftigkeit erfahren habt, müßt ihr euch selbst sagen, daß euer Wohl und Weh fortan ganz in die Hand eurer Wahl gelegt ist. חיים ist hier und im folgenden nicht blos das physische Leben. Es ist die gesunde bestimmungsgemäße Gesamtentfaltung der leiblichen, geistigen und sittlichen Persönlichkeit eines Einzel- und Volkslebens und bildet den Gegensatz dazu: מות, das Gesamterliegen in allen diesen Beziehungen. טוב ist das ungetrübte Glück im Gefolge eines solchen חיים, sowie רע das vollendete Unglück, das dem מות, dem Abgestorbensein seiner Bestimmung zuteil wird.

V. 16. אשר אנכי וגו׳ ist die zur Wahl gestellte Segenalternative und erläutert das נתתי לפניך. Ich habe das Leben und das Gute in deine Hand gelegt, indem ich dich verpflichte u. s. w. und du dadurch zu Leben, Blüte und Gedeihen gelangst. ללכת בדרכיו ist Zweckbestimmung zu לאהבה את ד׳ א׳. Es wird von dir erwartet, daß du Gott liebest und diese Liebe darin bethätigst, daß du die Ziele und nur die Ziele anstrebst, die in den dir von Gott angewiesenen Bahnen liegen, und du sie nur in diesen Bahnen zu erreichen suchst. In diesen Bahnen bleibst du Gott nahe und kommst du Gott näher, und diese Nähe ist es ja, was die Liebe sucht (siehe Kap. 6, 5). וחיית ורבית ist das חיים, וברכך das טוב.

VV. 17 u. 18. ואם יפנה וגו׳ ist die entgegengesetzte Seite, der mit vollendetem Abfall, מות, endende Ungehorsam und der darauf folgende Untergang, רע. ואם יפנה לבבך nach Sucka 46 b: wenn aber dein Herz unerfüllt von Gottes Lehre bleibt (vergl. 3. B. M. zu Kap. 19, 4).

V. 19. העדתי וגו׳. Durch die vorangegangenen Segen- und Fluchverkündigungen sind Himmel und Erde zu Zeugen des Gottesbundes mit uns und zu dessen Vertretern

לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבָחַרְתָּ בַּחַיִּים לְמַעַן תִּחְיֶה אַתָּה וְזַרְעֶךָ׃

20. לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה־בּוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב לָתֶת לָהֶם׃ פ

לא 1. וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל׃

gegeben, den Segen und den Fluch. Wähle das Leben, damit du lebest, du und deine Nachkommen,

20. Gott, deinen Gott, zu lieben, auf seine Stimme zu hören und fest an ihm zu hangen; denn das ist dein Leben und die Dauer deiner Tage, auf dem Boden zu bleiben, den Gott deinen Vätern Abraham, Jizchak und Jakob zugeschworen hat, ihnen zu geben.

Kap. 31. V. 1. Darauf ging Mosche und sprach diese Worte zu ganz Jisrael.

---

gegen uns bestellt. Wie die Zeugen dem Versuche des Verbrechens warnend entgegenzutreten haben und, wenn der Warnung nicht Folge geleistet ist, die Bestrafung herbeizuführen, ja in erster Linie zu vollziehen haben, יד העדים תהיה בו בראשנה (Kap. 17, 7), so zeigt die ganze תוכחה, wie Gott durch Himmel und Erde zuerst seine Warnungen sendet, und wenn diese überhört sind, sie auch zu Werkzeugen des verschuldeten Unterganges gebraucht, ebenso wie sie auch die Vermittler seiner Segnungen sind, wenn wir uns derselben durch Pflichttreue würdig gemacht.

ובחרת בחיים למען תחיה וגו׳, nicht ohne unser ernstliches Wollen, nicht gedankenlos und nicht willenlos und nicht zufällig wird das „Leben" gewonnen. Du mußt das Leben wählen, wenn du „leben" willst.

V. 20. לאהבה וגו׳, und nochmals faßt Moses den Begriff dieses „Lebens" in der Liebe Gottes zusammen, die nichts anderes will, als: Gott zu gehorchen und in Freud und in Leid, in Leben und Sterben fest und innig mit Ihm verbunden zu bleiben. Dieses „Gott lieben" bildet unser Leben und unser Glück, כי הוא חייך וארך ימיך וגו׳. Diese ihre Befriedigung in sich selbst findende Liebe spricht sich in Nedarim 62 a in praktischer Bethätigung also aus: עשה דברים לשם פועלם ודבר בהם לשמם אל תעשם עטרה להתגדל בם ואל תעשם קורדום לעדור בו, erfülle die Lebensaufgaben um ihres Gebers willen, rede von ihnen um ihrer selbst willen, mache sie nicht zu einem Kranze, dich zu verherrlichen, noch zu einem Spaten, damit zu graben.

וילך

Kap. 31. V. 1. וילך וגו׳. Mit den Segen- und Fluchverkündigungen und dem darauf folgenden Nachworte war das beendet, was Moses im Namen Gottes an das Volk zu richten hatte. Er durfte daher seine Sendung für geschlossen ansehen, und wendet sich ganz den Anforderungen des Augenblicks, nämlich dem zu, was ihm noch vor seinem Scheiden und in Hinblick auf dasselbe zu thun übrig war. Es war dies: Abschied von dem Volke zu nehmen (Verse 1—6), ihm seinen Nachfolger mit auch ihn ermutigenden Worten vorzustellen (Verse 7 u. 8), endlich die bis dahin vollendete Thoraschrift den Priestern und Ältesten des Volkes mit der Weisung zu übergeben, daraus nach jedem siebten Jahre der an der Gottesstätte des Gesetzesheiligtums vereinten Festversammlung des Volkes vorzulesen (Verse 9—13).

2. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם בֶּן־מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם לֹא־אוּכַל עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא וַיהוָה אָמַר אֵלַי לֹא תַעֲבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה:

2. Er sagte ihnen: Hundertundzwanzig Jahre bin ich heute alt, ich werde ferner nicht ausgehen und eingehen können, und Gott hat mir auch gesagt: du sollst diesen Jarden nicht überschreiten.

3. יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא עֹבֵר לְפָנֶיךָ הוּא־יַשְׁמִיד אֶת־הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלְּפָנֶיךָ וְיָרַשְׁתָּם יְהוֹשֻׁעַ הוּא עֹבֵר לְפָנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה:

3. Gott, dein Gott, Er zieht vor dir her, Er wird diese Völker vor dir wegtilgen, damit du ihnen im Besitze folgst. Jehoschua, er geht dir voran, wie Gott gesprochen.

4. וְעָשָׂה יְהוָה לָהֶם כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְסִיחֹן וּלְעוֹג מַלְכֵי הָאֱמֹרִי וּלְאַרְצָם אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֹתָם:

שני. 4. Und es wird Gott an ihnen vollbringen, wie er an Sichon und Og, den Königen der Emoriter, und an ihrem Lande vollbracht hat, die er vernichtete.

5. וּנְתָנָם יְהוָה לִפְנֵיכֶם וַעֲשִׂיתֶם לָהֶם כְּכָל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶתְכֶם:

5. Gott wird sie vor euch hingeben und ihr habt mit ihnen zu verfahren, völlig nach dem Gebote, zu welchem ich euch verpflichtet habe.

Er berief daher keine Volksversammlung zu sich, wie dies der Fall war, wenn er das Volk im Namen Gottes anzureden hatte, sondern: וילך, er ging zum Volke, um in der einfachsten, ganz den bescheidensten Mann charakterisierenden Weise sich bei ihm zu verabschieden.

V. 2. ויאמר וגו׳. לא אוכל עוד לצאת ולבא. Obgleich Kap. 34, 7 es von Moses heißt, daß לא כהתה עינו ולא נס לחה, daß trotz seines hundertundzwanzigjährigen Alters seine Kräfte nicht abgenommen hatten, so war dies doch nur eine besondere Gnadenverleihung Gottes für die Zeit seiner Wirksamkeit. Da diese aber geschlossen sein sollte, so durfte er fernerhin nur die seinem Alter entsprechende natürliche Schwäche erwarten, und war ganz berechtigt zu sagen, daß er sich nicht zu beklagen habe, wenn er, der Hundertundzwanzigjährige, nicht mehr auf die Kraft zu einer öffentlichen Wirksamkeit rechnen dürfe. וד׳ אמר אלי וגו׳. Und wie nach dem natürlichen Lauf der Dinge seine Wirksamkeit ein Ende gefunden hatte, so hat auch der ausdrückliche Wille Gottes derselben ein Ziel gesetzt.

לצאת ולבא ist der allgemeine Ausdruck für die öffentliche Wirksamkeit einer Volksleitung (siehe zu 4. B. M. 27, 17).

VV. 3—5. ד׳ אלדיך וגו׳, ihr werdet mich nicht vermissen, es ist ja Gott und nicht ich, der deine eigentliche Führerschaft hat und dich auch in die bevorstehende neue Zukunft führt, und an meine Stelle hat Gott Josua bestimmt. Wie Gott euch den Sieg über die Völker verleiht, habt ihr an Sichon und Og bereits erfahren. Richtet euch nur in eurem Verfahren gegen sie ganz nach dem, was ich für eure Kriegszeit (Kap. 20, 10 f.) geboten.

6. חִזְקוּ וְאִמְצוּ אַל־תִּירְאוּ וְאַל־
תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם כִּי ו יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
הוּא הַהֹלֵךְ עִמָּךְ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא
יַעַזְבֶךָּ: ס

שלישי (חמישי). 7. וַיִּקְרָא מֹשֶׁה
לִיהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינֵי כָל־
יִשְׂרָאֵל חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תָּבוֹא
אֶת־הָעָם הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר
נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם
וְאַתָּה תַּנְחִילֶנָּה אוֹתָם:

8. וַיהוָה הוּא ו הַהֹלֵךְ לְפָנֶיךָ
הוּא יִהְיֶה עִמָּךְ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא
יַעַזְבֶךָּ לֹא תִירָא וְלֹא תֵחָת:

6. Seid feſt und ſeid ſtark, fürchtet euch nicht und ſchreckt nicht vor ihnen; denn Gott, dein Gott, Er iſt es, der mit dir geht, er läßt dich nicht los und er verläßt dich nicht.

7. Dann rief Moſche Jehoſchua und ſagte zu ihm vor den Augen von ganz Jisrael: Sei feſt und ſtark; denn du ſollſt mit dieſem Volke zu dem Lande hinkommen, welches Gott ihren Vätern zugeſchworen ihnen zu geben, du ſollſt es ſie als Erbe in Beſitz nehmen laſſen.

8. Gott, Er iſt es, der vor dir hergeht, Er wird mit dir ſein, er läßt dich nicht los und er verläßt dich nicht; fürchte nichts und ſchrecke nicht.

V. 6. חזקו וגו׳, ſeid feſt im Widerſtand und ſtark im Überwinden (ſiehe Kap. 3, 28) אמץ: vielleicht (א) מצ, (ה) מצ mit vorgeſetztem א: etwas für ſich erreichen. אל תיראו ואל תערצו (ſiehe Kap. 1, 29). — לא ירפך רפה heißt ſchwach ſein, erſchlaffen, und לא ירפך könnte heißen: er wird dich nicht ſchwach ſein laſſen, רפה iſt ja der Gegenſatz von חזק (4. B. M. 13, 18), und würde dann לא ירפך die Anforderung: חזקו unterſtützen, wie לא יעזבך die Anforderung: אמצו. Allein in allen Stellen, in welchen הרפה mit dem Suffixum des Akkuſativs vorkommt, heißt es: etwas loslaſſen, etwas fahren laſſen, es nicht weiter feſthalten, alſo: ſeine feſthaltende Kraft in Beziehung auf etwas nicht üben. So אחזתיו ולא ארפנו (Hohel. 3, 4), בצדקתי החזקתי ולא אַרפֶּה (Job. 27, 6), לא תרפני עד בלעי רקי (daſelbſt 7, 19). So ja auch הֶרֶף, הַרְפּוּ, wie 5. B. M. 9, 14, Sam. I. 15, 16 u. ſ. w. Wir glauben, es daher auch hier ſo verſtehen zu müſſen: er wird dich nicht loslaſſen, wird dich feſthalten, nicht fallen, nicht ſich entreißen laſſen. Es iſt dies dann ebenfalls eine Unterſtützung der Anforderung: חזקו, bleibet feſt, laßt euch nicht überwinden, denn es iſt Gottes Hand, die euch feſthält; wenn ihr treu an ihm haltet, muß man ſeine Hand überwinden, wenn man euch überwinden will.

V. 7. ויקרא וגו׳. חזק ואמץ, die an das Volk gerichtete Anforderung: חזקו ואמצו bezog ſich dem Zuſammenhange nach zunächſt auf die im Kampfe mit den Bevölkerungen des Landes zu bewährende Feſtigkeit und Stärke. Die Anrede חזק ואמץ an Joſua aber umfaßt ſeine ganze Aufgabe als Führer des Volkes. So wiederholt (Joſua 1, 6. 7 u. 9) רק חזק ואמץ מאד לשמר לעשות, חזק ואמץ כי אתה תנחיל וגו׳ הלא צויתיך חזק ואמץ, ככל התורה וגו׳, und wird dies (Berachoth 32 b) ſpeziell erläutert: חזק בתורה ואמץ במעשים טובים, bleibe feſt in Erkenntnis deiner Aufgaben aus der תורה und ſei ſtark in Überwindung aller Hinderniſſe bei deren Löſung. Feſt im Prinzipe und ſtark in der Ausführung, das ſind die erſten Anforderungen an den Führer.

9. וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל־הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנֹּשְׂאִים אֶת־אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה וְאֶל־כָּל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

9. Mosche schrieb diese Lehre und übergab sie nun den Priestern, den Söhnen Levi's, welche die Lade des Gottesbundes trugen, und allen Ältesten Jisraels.

רביעי. 10. וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ ו שֶׁבַע. שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת׃

10. Und Mosche gebot ihnen: Nach Ablauf von sieben Jahren, zur Zusammenkunftsbestimmungszeit des Erlaßjahres, am Hüttenfeste,

---

V. 9. ויכתב משה וגו'. Schon 2. B. M. 24, 7 u. 34, 27 hören wir, daß Moses Teile des göttlichen Gesetzes niedergeschrieben hatte. Jetzt aber, nachdem er auch alles seitdem Erfolgte niedergeschrieben hatte und die Schrift der תורה für beendet hielt, übergab er sie den Priestern mit dem sich daran knüpfenden Gebote der siebenjährlichen Vorlesung daraus vor dem zum Feste versammelten Volke. Der Auftrag zur שירה, und diese noch der Thoraschrift anzufügen und damit die Thora zu schließen, ward ihm erst später V. 14 f. — הכהנים בני לוי הנשאים. Die Bundeslade war sonst von den Leviten des Stammes Kehath zu tragen (4. B. M. 3, 31), und so heißen auch V. 25 die Leviten, הלוים נשאי ארון וגו'. Allein ausnahmsweise bei besonders hervorragender Gelegenheit wurde sie von Priestern getragen. So beim Durchzug durch den Jordan (Josua 3, 3 f.), bei der Umschreitung Jericho's (daselbst 6, 6) und bei der endlichen Einbringung derselben in das Allerheiligste des von Salomo erbauten Tempels (Kön. I. 8, 3; siehe Sota 33 b). Auch scheint der Moment der ersten Übergabe der Schrift der Thora an die Priester und Ältesten ein solcher gewesen zu sein, für welchen die כהנים mit dem ארון ברית ד' zu erscheinen hatten, und dies um so mehr, da sich daran eine Aufgabe knüpft, deren Ausführung einer Zeit angehörte, in welcher die Bundeslade und mit ihr auch diese von Moses gefertigte Schrift (V. 26) bereits eine von Gott erwählte Stätte hatte, wo sie unter Obhut der Priester und nicht mehr in Händen der Leviten war. Dies erklärt auch den Wechsel der Ausdrücke. Hier heißt es: בני אל הכהנים לוי הנשאים וגו', sie trugen nur in dem Augenblick die Lade. V. 25 heißen aber die Leviten נשאי ארון וגו', sie waren die ständigen Träger derselben. Daß dieser Moment Sota 33 b nicht mit aufgeführt ist, dürfte sich daraus erklären, daß dieses Erscheinen mit der Lade nur für den Augenblick und kein Tragen von Ort zu Ort war, das eigentlich zu dem Beruf der Leviten gehörte.

V. 10. ויצו וגו'. מקץ שבע שנים wird durch שנת שמטה näher bestimmt, sowie במועד durch בחג הסכת. Nach Ablauf von je sieben Jahren, und zwar nicht etwa von jetzt an gerechnet, sondern nach Ablauf jeder שמטה-Periode, in einer Moedzeit, und zwar nicht an dem das achte, d. i. das erste Jahr der neuen שמטה-Periode beginnenden ר"ה-Moed, sondern בחג הסוכת, und zwar בבוא כל ישראל u. s. w. באתחלתא דמועד, bei der Ankunft des Volkes, d. h. im Anfang des Festes. Zusammen also: מוצאי "ט, הראשון של חג בשמינית במוצאי שביעית, am Ausgang des ersten Tages des Hüttenfestes des achten auf den Schluß des siebten folgenden Jahres (Sota 41 a). Diese einzelnen hervorgehobenen Zeitbestimmungen dürften aber sagen: מקץ שבע שנים במועד, je nach Ablauf von sieben Jahren und zu einer bestimmten Zeit. Nicht soll die hier vorgeschriebene Vorlesung aus der Thora die Gesetzeskenntnis im Volke vermitteln, diese soll ja täglich von jedem im gewöhnlichen häuslichen Kreise gepflegt werden, dafür heißt

11. בְּבֹא כָל־יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת אֶת־ פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר תִּקְרָא אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל־ יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם׃

11. wenn ganz Jisrael kommt, sich unmittelbar vor dem Angesichte Gottes, deines Gottes, an der Stätte, die er erwählen wird, zu sehen: sollst du diese Lehre in Gegenwart von ganz Jisrael vor ihren Ohren lesen.

---

es ja ולמדתם אתם בניכם (Kap. 6, 7) ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך וגו׳ לדבר בם וגו׳ (Kap. 11, 19), es ist dies vielmehr etwas Außerordentliches, von sieben zu sieben Jahren Wiederkehrendes, einen ganz besonderen Zweck Anstrebendes, und zwar: במועד, zu einer Zeit, die jede jüdische Seele zur Vereinigung mit Gott ladet; שנת השמטה: bei jedem Wiederantritt einer durchs Erlaßjahr unterbrochen gewesenen Acker- und Verkehrsperiode; בחג הסכות: wenn das Hüttenfest den nationalen Kreis in der Erinnerung an jene Zeit vereint, wo nicht Acker und Verkehr, wo die Wundergnade Gottes alle mit Weib und Kind unter Wolkenschutz und Leitung mitten in der Wüste erhielt und für das nunmehrige Acker- und Verkehrsleben mit seinem Gesetze vorbereitend und übend durchdrang; בבוא כל ישראל וגו׳: und nun das ganze Gottesvolk dem Gottesrufe dorthin gefolgt, wo — nicht Gott, dem überall zu Findenden, — wo dem Unterpfande seiner Allgegenwart im Volke, wo dem Zeugnis seines Gesetzes das Heiligtum steht, und bereits jeder mit עולת ראיה mit dem Emporopfer seines vor Gott Erscheinens sich vor dem Angesichte Gottes an der Stätte seines Gesetzesheiligtums eingefunden, תקרא soll, sofort am Ausgang dieses ersten Tages des Vor-Gott-Erscheinens, die Nation durch ihren höchsten Repräsentanten dem ganzen versammelten Volk aus diesem Gesetze vorlesen, auf daß mit jedem Antritt einer Acker- und Gewerbsperiode das Bewußtsein sich immer aufs neue proklamiere, wie der Weg zu Gott nur auf dem Wege zu seinem Gesetze führe, der Bund mit Gott den Bund mit seinem Gesetze bedeute, das Gesetz die Einigung und den Gottesschutz der Nation bedinge, und die Nation, unter deren Obhut das Gesetzeszeugnis ruht, die Authentizität und die Göttlichkeit des Gesetzes vertrete und verbürge.

את התורה הזאת, wahrscheinlich: eben aus diesem den Priestern und Ältesten übergebenen, von Moses eigener Hand geschriebenen Exemplar. Siehe B. B. 14 b, Raschi ד״ה ספר עזרה. Danach trug dieses ס״ת den Namen ספר עזרה, weil man nach Raschi daraus בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביה״כ vorlas. Nach dem dortigen Zusammenhange war dies ספר עזרה zugleich das im ארון den Gesetzestafeln zur Seite niedergelegte (V. 26), und müßte man dann annehmen, daß, obgleich ein Betreten des Allerheiligsten שלא לצורך עבודה untersagt war (3. B. M. 16, 2; siehe daselbst), dieses Vorlesen aus der תורה am siebenjährlichen הקהל-Tage als צורך עבודה zu betrachten und zu diesem Zwecke ein Betreten des Allerheiligsten gestattet gewesen wäre. Eine solche Ausnahme, scheint uns, muß man ohnehin nach דברים רבה z. St. voraussetzen. Es heißt dort nämlich: אמר ר׳ ינאי כתב י״ג תורות י״ב לי״ב שבטים ואחת הניח בארון, שאם יבקש לוייף דבר שיהו מוציאים אותה שבארון, dreizehn תורות schrieb Moses, zwölf für jeden der zwölf Stämme und eine legte er in die Bundeslade nieder, damit, wenn jemand eine Fälschung versuchen wollte, man das in der Lade bewahrte Exemplar zum Beweise hervorbringen könne. Es muß somit der Zutritt zur Bundeslade zu solchem Zwecke gestattet gewesen sein. Auf ein solches event. gestattetes Herausnehmen der ס״ת weist ja auch zunächst das שלא יהא ס״ת נכנס ויוצא כשהוא רחוק (B. B. 14 a) hin. Dürfte doch auch schon der V. 26 bei dem Gebot der Niederlegung der von Moses

12. הַקְהֵל אֶת־הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְגִרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וְיָרְאוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת׃

12. Du haſt dazu das Volk, die Männer und die Frauen und die Kinder zu verſammeln und den zu dir eingetretenen Fremden, der in deinen Thoren, damit ſie hören und damit ſie lernen und Gott, euren Gott, fürchten und gewiſſenhaft erfüllen alle Worte dieſer Lehre.

---

geſchriebenen ס״ת zum ארון ausgeſprochene Zweck: והיה שם בך לעד die Geſtattung einer ſolchen Herausnahme vorausſetzen. הוספו׳ daſelbſt ד״ה שלא יהא geht aber davon aus, daß das Betreten des ק״ק zu ſolchem Zwecke nicht geſtattet war. Möglich wäre es dann auch, daß die V. 9 den כהנים בני לוי übergebene ס״ת, aus welcher, wie wir glauben, vorgeleſen wurde, nicht die nach V. 25 neben die Bundeslade niederzulegende, ſondern eben die nach der citierten Überlieferung dem Stamme Levi beſtimmte geweſen, wobei dann die erwähnte Schwierigkeit entfiele. Es könnte ſodann das B. B. 14 b erwähnte ספר עזרה eben dieſes in der עזרה zu den dort ſtattfindenden Vorleſungen aufbewahrte von Moſes eigenhändig geſchriebene Exemplar des Stammes Levi ſein und von deſſen Beſchaffenheit לתחלתו הוא נגלל auf das im ארון befindliche gleichartige geſchloſſen werden.

Auch Moed katan 18 b wird nach der Lesart des Jeruſchalmi in der Miſchna ein ספר העזרה genannt und erläutert Raſchi: ספר מוגה היה בעזרה שממנו היו מגיהים כל ספרי גולה. Eine andere Lesart lieſt dort ספר עזרא. Jedenfalls dürfte während des erſten Tempels das in der עזרה aufbewahrte eigenhändige Moſisexemplar dieſelbe Beſtimmung gehabt haben. So auch Jeruſchalmi Sanhedrin II, 4. ומגיהין אותו מספר עזרה על פי ב״ד של ע״א. Siehe zu Kap. 17, 18.

Es war der höchſte Repräſentant der Nation, zur Zeit von Königen der König, welcher der Volksverſammlung vorlas, und wurde nach Sota 41 a aus dem 5. B. M. vorgeleſen: מהחלת אלה הדברים עד שמע (Kap. 1—6, 3), שמע (Kap. 6, 4—9), והיה אם שמע (Kap. 11, 13—21), כי תכלה לעשר und עשר תעשר (Kap. 14, 22—29; Kap. 26, 12—15; beides wohl mit Hinblick auf die nun wieder beginnende מעשר-Periode), פרשת המלך (Kap. 17, 14—20) ברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה wahrſcheinlich Kap. 27, 1—26; Kap. 28, 1—69).

V. 12. הקהל iſt eine der מצות עשה שהזמן גרמא, zu deren Erfüllung auch Frauen verpflichtet ſind (ſiehe 3. B. M. S. 545). וגרך אשר בשעריך (ſiehe 2. B. M. S. 211).

למען ישמעו, ſie hören hier in allgemeinſter Nationalverſammlung die Göttlichkeit des Geſetzes und die Verpflichtung zu ihm durch die Nation ſelbſt und deren höchſten Repräſentanten immer wiederkehrend aufs neue proklamiert und gewährleiſtet, des Geſetzes, das ein jeder zu Hauſe in vereinzeltſter Heimat in Händen hat, auf daß dieſes im Geſamtverein erneute Bewußtſein ſie dazu bringe, ילמדו׳, daß das immer fortſchreitende Erlernen des Geſetzes ihnen ein erhöhtes Anliegen werde, ויראו וגו׳ und beides dieſes הקהל hier und dieſes וילמדו zu Hauſe, ihre Gottesfurcht durch die in größter Volksgemeinſamkeit erneute Beherzigung Gottes, als des gemeinſamen einen Geſchickeslenkers und Thatenleiters in die Richtung hin ſtärke und ſteigere, ושמרו לעשות u. ſ. w., das ganze Geſetz treu und gewiſſenhaft zu erfüllen. Dieſe לעשות שמירה, das gewiſſenhafte Erfüllen des göttlichen Geſetzes iſt das Höheziel, in welchem alle Ver-

13. וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלָמְדוּ לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃ פ

13. Und auch ihre Kinder, die noch kein Verständnis haben, sollen hören und lernen, Gott, euren Gott, zu fürchten, alle Tage, die ihr auf dem Boden lebet, wohin ihr den Jarden überschreitet, ihn in Besitz zu nehmen.

חמישי (ששי). 14. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הֵן קָרְבוּ יָמֶיךָ לָמוּת קְרָא אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וְהִתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד וַאֲצַוֶּנּוּ וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ וַיִּתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

14. Da sagte Gott zu Mosche: Siehe, deine Tage sind heran gekommen zu sterben; rufe Jehoschua und stellet euch im Zusammenkunftsbestimmungszelt hin, damit Ich ihn verpflichte. Mosche ging und Jehoschua und sie stellten sich hin im Zusammenkunftsbestimmungszelte.

---

anstaltungen der תורה gipfeln. Über das Verhältnis der Frauen zu למוד התורה siehe zu Kap. 11, 19.

V. 13. ובניהם וגו׳ die Kinder, die noch kein Verständnis haben, durch das, was sie dort aus dem Gesetze hören, zum Studium und zur Erfüllung des Gesetzes zu gelangen, werden doch durch das gemeinsame Anhören des Gesetzes mit den Eltern in der großen allgemeinen Versammlung, schon durch den Eindruck, den die ehrfurchtsvoll aufhorchende Menge auf das Kindesgemüt macht, zur Gottesfurcht gebracht. Bei ihnen sind nicht שמיעה למוד יראה drei getrennte Momente, sondern ישמעו ולמדו ליראה, durch das Anhören selbst lernen sie Gottesfurcht, שמירה ועשיה liegt ihnen jedoch noch ferne. Nach מהרש״א, ח״א zu Chagiga 3 a wären בניהם אשר לא ידעו hier קטנים Kinder in dem Alter, dem bereits ein Verständnis der תורה, doch noch nicht die Reife der Erfüllungspflicht zugetraut werden könne, weshalb hier wohl von למוד und יראה, aber noch nicht von שמירה לעשות gesprochen wird. Der Begriff טף im vorigen Verse umfasse aber selbst Kinder in noch früherer Altersstufe, weshalb dort in Chagiga die Frage sein konnte: טף למה באין, und die Antwort lautet: ליתן שכר למביאיהן. Bei so kleinen Kindern liegt das Verdienst zunächst in den Großen, die sie mitbringen, und sich damit vor Gott mit ihren teuersten Pfändern um sein Gesetz sammeln, für welches sie einst ihre Kinder gewinnen und damit die Unvergänglichkeit des Gesetzes im jüdischen Kreise sichern sollen und wollen. In מס׳ סופרים 18 b ist dem כדי ליתן שכר noch beigefügt: והן לקבל שכר, daß auch für die Kleinen selbst das Mitgehen in die große תורה-Versammlung nicht ohne wohlthätigen Eindruck für ihr späteres Leben bliebe. Siehe den Kommentar נחלת יעקב daselbst.

V. 14. ויאמר וגו׳. Während Moses seine Wirksamkeit als geschlossen betrachtet und bereits Abschiedsworte an das Volk und an Josua als seinen von Gott bereits (4. B. M. 27, 18) delegierten Nachfolger gerichtet und auch die Thoraschrift bereits den Priestern und Ältesten überliefert hatte, sollte Josuas von Gott ausgegangene Einsetzung zur Nachfolge Moses noch erst in einer dem ganzen Volke sichtbaren Weise beglaubigt, und Moses zugleich noch die Sendung werden, bei seinem Scheiden dem Volke eine שירה, ein „die Geschichtsereignisse aus Gott und Gott in den Ereignissen der Geschichte schauendes Lied", zu hinterlassen, das, der Gesetzesschrift angefügt und dem Munde des Volkes überliefert, Israel das es immer wieder zu Gott und zu seinem Berufe zurückführende

15. וַיֵּרָא יְהוָה בָּאֹהֶל בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד עַמּוּד הֶעָנָן עַל־פֶּתַח הָאֹהֶל׃

15. Da ward Gott im Zelte sichtbar in einer Wolkensäule, und es stand die Wolkensäule am Eingang des Zeltes.

16. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם־אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה | אַחֲרֵי | אֱלֹהֵי נֵכַר־הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא־שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבַנִי וְהֵפֵר אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ׃

16. Da sprach Gott zu Mosche: Du legst dich nun nieder neben deine Väter, und auf steht dieses Volk, und, den Gottheiten des dem Lande fremden Unwesens, in dessen Mitte es dort kommt, nachhängend, wird es untreu und verläßt mich und zerstört meinen Bund, den ich mit ihm errichtet.

Bewußtsein von seiner Stellung und Sendung im menschengeschichtlichen Kreise und seiner dadurch bedingten Geschickeseigentümlichkeit unverlierbar sichern sollte.

הן: Du hast in ganz richtigem Gefühle gehandelt, deine Zeit zu scheiden ist da; jedoch rufe noch erst Josua, והתיצבו: stellt euch beide meiner gewärtig. Vergl. 2. B. M. 33, 21 u. 34, 2; 4. B. M. 11, 16; 2. B. M. 2, 4 und sonst. ואצונו, diese Bestellung erfolgt erst im V. 23. Alles Vorangehende ist eine in Josuas Gegenwart an Moses gerichtete Gottesrede. Vergl. diesen ganzen Vorgang mit der ähnlichen Einsetzung der Ältesten zu Gehilfen Moses. 4. B. M. 11, 16 u. 17, insbesondere: וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם (siehe daselbst). — באהל מועד: dort, wo das Gesetz und unsere Hingebung an das Gesetz und die durch beides bedingte schützende und segnende Gottesgegenwart in unserem Kreise, somit alles das seinen Ausdruck hatte, dem bis jetzt Moses Sendung geweiht war und das nun der Weiterfürsorge seines Nachfolgers übergeben werden sollte.

V. 15. ויראה ד׳, sonst nur כבוד ד׳, bezeichnet wohl die hohe Bedeutsamkeit des Momentes. על פתח האהל, man kann zweifelhaft sein, ob dies nicht über dem Eingang heißen solle, da am Eingang gewöhnlich ohne Präposition ausgedrückt wird. ועל פתחינו כל מגדים (Hohel. 7, 14), לשקוד על דלתותי (Prov. 8, 35) sind jedoch auch Beispiele, welche die Auffassung: am Eingang rechtfertigen würden. ויעמד הענן על פתח האהל, dadurch ward dem ganzen Volke sichtbar, daß im Tempelzelte Moses und Josua eine Anrede von Gott empfingen. Vergl. 2 B. M. 33, 9 u. 10.

V. 16. ויאמר וגו׳. וקם: es wird dies nicht heimlich, als etwas zu Scheuendes thun. Es wird darin etwas ganz Berechtigtes finden, das man mit vollem Selbstgefühl in aufgerichteter Haltung üben mag. אחרי אלהי נכר הארץ (siehe zu 1. B. M. 35, 2). Sie betrachten die von der palästinensischen Bevölkerung verehrten Gottheiten als zu dem Lande gehörig, als solche, deren Verehrung kein im Lande Wohnender vernachlässigen dürfe, wenn er darin Schutz und Gedeihen finden wolle. In Wahrheit ist es aber ein Unwesen, das dem Lande als jüdisches Land, als Land des Gottesgesetzes fremd bleiben sollte. בקרבו, da ארץ in der Regel weiblich ist, kann sich בקרבו nur auf נכר beziehen. Es meint, in dem Lande, wohin es gekommen, befinde es sich in der Mitte eines lokalen Götterregimes. Daher neigt es sich, zuerst ohne förmlich den Bund mit Gott zu brechen, diesem Götterunwesen zu und bringt Gott seine Opfer im Heiligtum, erfüllt auch noch wohl Vorschriften seines Gesetzes, dient aber zugleich den Landesgöttern auf den Höhen. In Wahrheit aber ועזבני, verläßt es damit Gott, והפר את בריתי, und bricht endlich den Bund mit dem Gesetze, zu welchem es sein

17. וְחָרָה אַפִּי בּוֹ בַיּוֹם־הַהוּא וַעֲזַבְתִּים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לְאֵכֶל וּמְצָאֻהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל כִּי־אֵין אֱלֹהַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה:

17. In dieser Zeit wird dann mein Zorn wider es rege werden, ich werde sie verlassen, mein Angesicht ihnen verbergen, so daß es der Vernichtung verfällt und viele Leiden und Nöten es treffen. In solcher Zeit wird es dann sagen: Fürwahr, weil mein Gott nicht in meiner Mitte ist, haben mich diese Leiden getroffen.

18. וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָנָה אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים:

18. Und Ich, ich berge doch mein Angesicht in solcher Zeit nur all des Schlechten willen, das es gethan, da es sich anderen Göttern zugewendet.

Bund mit Gott verpflichtet, und von dessen Erfüllung Gott vor seinem Eintritt in das Land seinen Beistand und seinen Segen im Lande abhängig gemacht (Kap. 28, 69 und 29, 8).

VV. 17 u. 18. וחרה וגו׳. ועזבתים: ich überlasse sie sich selber, והסתרתי וגו׳ entziehe ihnen meine besondere Fürsorge, והיה לאכל, so fällt es von selbst den andern Völkern zur Beute. Israels staatlicher Untergang ist ein natürlicher Erfolg seiner sich selbst überlassenen Schwäche. Israels geschichtliches Dasein und Gedeihen ist das Werk der Wundermacht Gottes.

ואמר ביום ההוא וגו׳. אין אלדי בקרבי vergl. Kap. 7, 21. לא הערץ מפניהם כי הלא על אשר עזבתי אלדי ועל אשר ד׳ אלדיך בקרבך אל גדול ונורא. Es sagt nicht: על כי אין אין אלדי בקרבי מצאוני הרעות האלה, sondern: את הרע בעיניו עשיתי. Nicht in seiner Wandlung, in Gottes Wandlung sucht es die Ursache seines Unglücks. Gott, den es trotz seiner Verirrungen noch glaubt, „seinen" Gott nennen zu dürfen, und der ihm seinen Schutz und Beistand gegen die Völker zugesagt, erfüllt seine Zusage nicht mehr, sonst würden es solche Leiden nicht treffen. Es glaubt Gott, anklagen zu dürfen, und vergißt, sich anzuklagen, vergißt, auf die Ursachen zurückzugehen, weshalb Gott sich ihm nicht mehr als „seinen" Gott bewährt, vergißt, daß

ואנכי הסתר אסתיר פני וגו׳, vergißt, daß Gott nur darum in dieser Zeit ihm seine besondere Fürsorge entzieht, weil es seinen Wandel in so hohem Grade verschlechtert, כי פנה אל אלהים אחרים! על כל הרעה אשר עשה, weil es sich dem Heidentume zugewendet, Es hat Gott verlassen, darum wird es von Gott verlassen. Gott ist nur so lange sein Gott, als es Gottes Volk ist, als es sich mit seinem ganzen Sein und Wollen ausschließlich Gott in Erfüllung seines Willens unterstellt, und dieses besondere Verhältnis Gottes zu ihm bedingt — mehr als bei irgend einem Menschenkreise auf Erden — seine besondere völlige Hingebung an Gott in Gehorsam und Treue (vergl. das zu 2. B. M. 33, 5 Bemerkte. Das dortige Citat Kap. 31, 34 muß heißen: Kap. 32, 34). Die ganze Klage ist ein Irrtum. Gott ist בקרבו, hebt seine besondere Beziehung zu Israel nie mehr auf. Allein eben weil Er בקרבו ist, geht ihm keine Verirrung zum Schlechten hin, treffen es Leiden für Verirrungen, mit welchen es nur zu dem, nicht aber unter das sittliche Niveau der übrigen Völker hinabsinkt, רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונתיכם (Amos 3, 2).

19. Und nun, schreibet euch auch diesen Gesang nieder und lehre ihn Jisraels Söhnen, lege ihn in ihren Mund, damit dieser Gesang mir zum Zeugen wider Jisraels Söhne werde.

20. Wenn ich es zu dem Boden hinbringen werde, den ich seinen Vätern zugeschworen, der von Milch und Honig fließt, und es ißt und sättigt sich und wird feist, und wendet sich andern Göttern zu, sie dienen ihnen, höhnen mich und es zerstört meinen Bund:

19. וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָהּ אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שִׂימָהּ בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה־לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

ששי (שביעי). 20. כִּי־אֲבִיאֶנּוּ אֶל־הָאֲדָמָה ׀ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת־בְּרִיתִי׃

V. 19. ועתה וגו׳. Damit ihm nun stets die Antwort auf eine solche Klage zur Hand sei, damit, wenn je die Leiden, von denen es betroffen wird, es die besondere schützende Gottesführung vermissen lassen und ihm die Klage in den Mund legen: הלא על כי אין אלדי בקרבי מצאוני הרעות האלה, ihm die Gottesantwort nicht fehle, die es auf die wahre Ursache seines Unglücks zurückführe, dazu כתבו לכם את השירה הזאת, damit diese שירה einer jeden solchen Klage gegenüber als Zeuge für Gott mit Gottes Gegenklage entgegentrete, למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל. Diese ganze שירה ist nichts als eine Antwort auf die aus einer Leidenszeit aufsteigende Klage הלא על כי אין אלדי בקרבי וגו׳.

Nedarim 38 a wird in der Zweckbeifügung unseres Satzes: למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל nachgewiesen, daß das Gebot כתבו לכם את השירה הזאת sich über die שירה hinaus auf die ganze תורה, deren abschließendes Nachwort die שירה bildet, erstrecke; denn, erläutert ר״ן daselbst, אי שירה לבדה קאמר מאי סהדותא איכא, wenn das Gebot nur die שירה zum Gegenstand hätte, was wäre damit für ein Zeugnis gegeben! Die שירה sichert doch nur das Bewußtsein im allgemeinen, daß unser Wohl und Wehe durch Erfüllung der uns von Gott erteilten Aufgabe bedingt sei, diese Aufgabe selbst ist aber nur aus der Kenntnis des ganzen Gesetzes zu schöpfen. Wird doch auch das, was hier zunächst von der שירה ausgesagt ist, V. 26 von der ganzen תורה-Schrift ausgesprochen. לקח את ספר התורה הזה וגו׳ והיה שם בך לעד. In der That wird auch Sanhedrin 21 b an dem Gebote: ועתה כתבו לכם את השירה die allgemeine מצוה für jeden gelehrt, eine korrekte Abschrift der ganzen תורה zu veranstalten — אע׳פי שהניחו לו אבותיו לאדם ס״ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה. רמ׳ב׳ם (הל׳ ס״ת VII, 1) motiviert diese Zusammenfassung der ganzen תורה unter das dem Wortlaute nach nur für die שירה ausgesprochene Gebot: לפי שאין כותבין התורה פרשיות פרשיות, weil ein bruchstückweises Schreiben der תורה nicht zulässig wäre (siehe zu V. 26. — Über diese Motivierung siehe jedoch: שאגת ארי׳ סי׳ לד׳ und תשובה מאהבה zu י״ד 270 und 1. Bd. 67, 126 und 128).

Die wesentlichsten Vorschriften über כתיבת ס״ת haben wir bereits im Zusammenhange mit תפלין und מזוזה zu Kap. 6, 9 betrachtet (siehe daselbst).

VV. 20 u. 21. כי אביאנו וגו׳ והיה וגו׳. Die beiden Verse bilden ein Satzgefüge. Daß der Abfall mit seinen Folgen bevorstehe, ist VV. 16—18 ausgesprochen. Hier wird nun gesagt, welche Wirkung die שירה für die zu erwartende Zukunft haben werde. Wenn nun die eben vorausgesehene Zukunft, der Abfall und die Leiden, ein-

21. So wird es geschehen, wenn es dann viele drängende Leiden treffen, so wird dieser Gesang vor ihm als Zeuge aussagen; denn vergessen wird er nicht werden von seiner Kinder Mund. Denn ich kenne seinen Sinn, den es schon heute bethätigt, bevor ich es zu dem Lande hinbringe, das ich zugeschworen.

21. וְהָיָה֮ כִּֽי־תִמְצֶ֨אן אֹת֜וֹ רָע֣וֹת רַבּ֗וֹת וְצָרוֹת֒ וְעָ֣נְתָה הַשִּׁירָ֨ה הַזֹּ֤את לְפָנָ֨יו לְעֵ֔ד כִּ֥י לֹ֖א תִשָּׁכַ֑ח מִפִּ֣י זַרְע֑וֹ כִּ֤י יָדַ֣עְתִּי אֶת־יִצְרֹ֔ו אֲשֶׁ֨ר ה֤וּא עֹשֶׂ֨ה הַיּ֔וֹם בְּטֶ֣רֶם אֲבִיאֶ֔נּוּ אֶל־הָאָ֖רֶץ אֲשֶׁ֥ר נִשְׁבָּֽעְתִּי׃

---

getroffen sein wird, dann וענתה וגו׳. Mit ואכל ושבע ודשן, wird aber noch der Umstand enthüllt, aus welchem der Abfall — trotz der תורה und שירה — hervorgehen wird, so daß תורה und שירה den Abfall wohl heilen, nicht aber verhindern werden, und dieser Umstand ist: die aus dem Überfluß sich erzeugende sinnliche Üppigkeit. Das geistig sittliche Regime, mit welchem die תורה auch die sinnliche Leiblichkeit des Menschen heiligend umschränkt, behagt einer überwuchernden üppigen Sinnlichkeit nicht. Ihr sagt das Heidnische, die Ungebundenheit eines die Sinnlichkeit vergötternden Götterkults viel mehr zu, dem gegenüber das im Gottesbunde zu findende sittliche Lebensglück seinen Wert verliert (— ונאצוני siehe 4. B. 14, 11 —), und so bricht es den Gottesbund. Mit diesem ואכל ושבע ודשן ופנה ist die Klippe bezeichnet, an welcher wiederholt Israels Treue und damit Israels Glück gescheitert; hier, in der Gott und seinem Gesetze in Glück und Überfluß zu bewahrenden Treue, liegt die Aufgabe, deren endliche, wirkliche Lösung auch heute noch erst einer Zukunft angehört, die dann für die endliche unverlierbare Erlösung gereift sein wird. Dann erst wird das Glück bei uns einkehren, ohne unsere Pflichttreue gegen Gott und sein Gesetz zu gefährden, dann wird aus dem Schoße eines reichgesegneten Zustandes nur eine um so vollere, durch keine Beschränkung gehinderte oder verkürzte Verwirklichung der von Gottes Gesetze gestellten Aufgaben hervorgehen. Daher wird oben Kap. 30, 8—10 in der Verheißung dieser endlichen Zukunft nach der durch Rückkehr zur Gesetzestreue (V. 8) zu erzielenden Rückkehr eines reich gesegneten Glücks (V. 9) die Rückkehr zur Gesetzestreue in noch erhöhtem vollerem Maße (V. 10) wiederholt, als eine Errungenschaft, die dann durch das wiedergekehrte Glück nicht gefährdet, vielmehr zu ewiger vollendeter Entfaltung gelangen wird.

והיה כי תמצאן אתו, dann, im Leid, wenn infolge seines Abfalls es viele und „den ausschweifenden Sinn durch Beschränkung auf sich zurückführende" Leiden (das sind ja buchstäblich צרות, nach den Accenten ist וצרות in diesem Verse Adjektiv) treffen, dann wird die von der שירה getragene תורה ihre Wirksamkeit am Volke üben, dann unter Einfluß dieser שירה, wird es nicht „seinen Gott" wegen seines Geschickes anklagen, dann wird der Inhalt dieser שירה im Namen Gottes immer und wieder als sein Ankläger vor es hintreten und es zur gerechten Würdigung seines Geschickes und infolge dessen zu Gott und seiner Pflicht im Laufe der Zeiten zurückführen.

כי לא תשכח מפי זרעו, wenn uns das ואכל ושבע ודשן ופנה אל אלהים אחרים die Schattenseite in Israels geschichtlicher Erscheinung und die Klippe seines Volkesglücks enthüllt, so enthüllen uns diese Worte: כי לא תשכח מפי זרעו das Geheimnis seiner ewigen völkergeschichtlichen Existenz und endlichen Erfüllung seiner Sendung. Wie tief auch sein Fall und wie weitab seine Verirrung, eins wird unter allen Wechselfällen ihm bleiben, eins es durch die dunkelsten Gänge seiner Leiden begleiten, und das ist: die תורה. Und selbst, wenn es einmal der ganzen תורה den Rücken gewendet, wird die

שירה von der תורה, das seine Bestimmung und Aufgabe ihm bezeugende und sein Geschick von diesen aus ihm deutende Gotteswort ihm bleiben, und dieser unverlierbare geistige Gottesfunke wird genügen, um den Geist immer wieder der תורה zuzuwenden und die Gemüter wieder für ihre Lehren und Aufgaben zu erwärmen und damit die Lebensseele wach zu halten, die dieses Volk nicht sterben läßt, die es stark macht allem äußeren Druck gegenüber und ihm unter allem äußeren Mißgeschick den klaren Blick und den heiteren Sinn und das warme Herz und die offene Hand erhält, welche es bis zur endlichen vollen Lösung seiner volksgeschichtlichen Aufgabe in so eigenartiger Sendung alle Zeiten durchdauern lassen — „כי לא תשכח מפי זרעו", diese Verheißung sichert, daß Israel nie zum völligen Verluste seiner Bestimmung, nie zum völligen Vergessen seiner Sendung gelangen, daß es bis ans Ende der Zeiten „das Volk der Bibel", und in ihm ein gottgeschütztes geistiges Prinzipium bleiben werde, von dem aus sich seine geistige Auferstehung immer wieder vollzieht.

Sanhedrin 90 b wird in V. 16 — das וקם auch hinaufgelesen: הנך שכב עם אבתיך וקם — eine Andeutung der einstigen Auferstehung der Toten, תחית המתים, gefunden. Nach Joma 52 b wäre dies eine der fünf Stellen, die hinsichtlich eines Wortes (von den Accenten abgesehen, ריטב"א daselbst) es unentschieden ließen, ob es hinauf oder hinunter zu lesen wäre, חמש מקראות בתורה שאין להן הכרע, nämlich: שאה ארור מחר משוקדים וקם (1. B. M. 4, 7; daselbst 49, 7; 2. B. M. 17, 9; daselbst 25, 34; 5. B. M. 31, 16), und zwar wäre nach תוספו' daselbst damit die Frage gestellt, die betreffenden Worte entweder nur hinauf oder hinunter zu lesen, nicht aber, wie z. B. 3. B. M. 25, 37, siehe daselbst, die Worte auch als zu dem Vorhergehenden und Nachfolgenden gehörig zu interpretieren. Diese von תוספו' wiederholt gegebene Auffassung bietet erhebliche Schwierigkeiten, da auch, von den Accenten abgesehen, nur die beiden Stellen 2. B. M. 17, 9 u. 25, 34 ein solches Entweder-Oder zulassen, 1. B. M. 4, 7 aber die Konstruktion ein Lostrennen des Wortes von dem Vorhergehenden ebenso wenig gestattet, wie daselbst 49, 7 oder in unserer Stelle ein Lostrennen des Wortes von dem Nachfolgenden. וקם in unserer Stelle nur hinaufgelesen, bliebe ja העם הזה völlig ohne Prädikat. Man wäre daher versucht, das אין להן הכרע dahin zu verstehen, daß die Frage wäre, ob das betreffende Wort nur zu einem der Sätze oder nicht vielleicht als zu beiden gehörig zu interpretieren, unsere Stelle daher entweder nur וקם העם הזה oder auch הנך שכב עם אבתיך וקם וקם העם הזה zu lesen wäre. In der That scheinen auch ר' שמעון בן יוחאי und ר' יהושע Sanhedrin 90 b das וקם als zu הנך שוכב und zu העם הזה gehörig zu interpretieren: מנין שהב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתיד להיות שנא' הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ, und תורה חיים erklären diese Stelle Sanhedrin 90 b abweichend von תוספו' in diesem Sinne. (Ohnehin gestatten wir uns zu bemerken, daß ר' יהושע ebenso wie ר' אלעזר המודעי auch hinsichtlich der Stelle 2. B. M. 17, 9 nicht יהודה בן אי'סי's Ansicht ist. Siehe מכילתא daselbst, weshalb auch eine Nichtübereinstimmung hinsichtlich der anderen Stellen möglich, und sich auch dadurch die von תוספו' ישנים Joma 52 b ד"ה וקם bemerkte Schwierigkeit lösen dürfte.)

Vergegenwärtigen wir uns den ganzen Inhalt der mit V. 16 eingeleiteten Enthüllung von Israels nächster und fernster Zukunft, so dürfte eine diesen einleitenden Worten eingeschlossene Hindeutung auf die Auferstehung der Toten einen tiefsinnigen Zusammenhang mit diesem Inhalt bieten. Wie das leibliche Sterben eines Menschenindividuums kein ewiger Tod ist, vielmehr dem scheinbar für immer erstorbenen Leibe ein nicht in die Verwesung mit eingehendes Etwas bleibt, von dem aus der einstige Gottesruf die Auferstehung gestaltet: so führen alle Grabesgänge des jüdischen Volkes nur scheinbar zu dessen ewigem Völkertode. אני ישנה ולבי ער. Es scheint einen Todes-

22. וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְּדָהּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

22. Und Mosche schrieb an diesem Tage diesen Gesang und lehrte ihn Jisraels Söhne.

---

schlaf zu schlafen, aber sein Herz bleibt wach. Wenn auch zu Atomen durch alle Enden zerstiebt, wenn auch zeitlich seinem hohen Berufe absterbend, ein geistiges Element אשר לא השכח מפי זרעו bleibt unverlierbar sein eigen, das „Buch der Bücher" bleibt sein ewiges Ureigentum, und der Geist, der zu ihm daraus spricht, er wird sein Wanderlied in seinen Wanderrasten durch die Zeiten זמירות היו לי חקיך בבית מגורי, er wird sein Nachtgesang in den Nächten seiner Exilesleiden ובלילה שירה עמי, bis er einst mit weckender Sangesmacht alle schlummernden Geister, alle ersterbenden Gemüter der alten Wahrheit mit frischem Lebensmut zuführt, und aus dem Grabe der Vergangenheit das „Volk der Bibel" zu neuverjüngtem Leben ersteht. וענתה השירה הזאת לפניו לעד כי לא השכח מפי זרעו.

כי ידעתי את יצרו וגו'. — Das, was das Menscheninnere an Gedanken, Vorstellungen, Wünschen, frei gestaltet, die dann die Leiter seiner Handlungen werden. Siehe 1. B. M. 8, 21. Welche Richtung von seinem Innern zu erwarten ist, das hat es bereits in seiner vierzigjährigen Wanderung in Gutem und Schlechten gezeigt. Es ist schwer für das Gute dauernd zu gewinnen und behält selbst im tiefsten Verfall einen Zusammenhang mit dem Guten, von dem aus seine Wiedererhebung zu erwarten ist. Sowohl das ופנה אל אלהים אחרים als das לא השכח מפי זרעו liegt bereits in seiner Gegenwart klar. Daher die Bestimmung der שירה.

V. 22. ויכתב וגו' wahrscheinlich unter Assistenz, jedenfalls im Beisein Josuas. Nach der Stellung des Satzes bildet dieses Schreiben und Lehren in Gegenwart oder Mitwirken Josuas einen integrierenden Teil des Aktes seiner Bestellung. Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie auch die Einsetzung der זקנים durch eine in ihrer Gegenwart an Moses gerichtete Anrede sich vollzog 4. B. M. 11, 16 u. 17. Die hier Verse 16—21 an Moses gerichtete Rede enthält aber die von seinem Nachfolger zu berherzigenden bedeutendsten Momente.

Sie zeigte ihm die sittlichen Gefahren, denen sein Volk entgegenging, denen nach Kräften entgegenzuwirken ihm ein noch ernsteres Anliegen als die Eroberung und Verteilung des Landes werde sein müssen, da Eroberung und Land illusorisch werden, wenn Israel in der Treue gegen Gott und sein Gesetz schwankend wird.

Sie zeigte ihm „Lernen", die Pflege der Kenntnis und des Verständnisses der תורה im Volke als das wichtigste, ja einzige Mittel, Israel bei dieser Treue zu erhalten und zu ihr aus jeder Verirrung zurückzuführen, und zwar nicht nur Pflege der Kenntnis und des Verständnisses der מצוה, sondern auch der שירה, Pflege des Geistes dieser מצוה, Pflege des lebendigen Bewußtseins von der eigenartigen, großartigen Stellung und Sendung Israels inmitten der Menschheit mit diesen מצוה, auf daß die Pflege dieses geistigen Mittels, die Gewinnung und Heranbildung aller Schichten des Volkes für Kenntnis und Wissenschaft der תורה, sein allererstes unausgesetztes Augenmerk sein möge.

Sie zeigte ihm aber in allererster Linie das für jeden Führer des jüdischen Volkes unerläßliche Erfordernis, vor keiner Zeit des Treubruchs gegen Gott und der Abirrung von seinem Gesetze zurückzuschrecken. In jeder Zeit ruhig und fest, bewußtvoll und ernst die ihm von Gott anvertraute Standarte des Gesetzes hochzuhalten, wissend, daß es nie seine Aufgabe sein könne, Gottes Gesetz nach der jedesmaligen Verirrungsschwäche des Volkes herabzustimmen, daß über jede Verirrungszeit hinaus das Gesetz eines kommenden

23. וַיְצַו אֶת־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן וַיֹּאמֶר חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תָּבִיא אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי לָהֶם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִמָּךְ׃

23. Jehoschua aber verpflichtete Er und sagte: Sei fest und stark! denn du sollst Israels Söhne zu dem Lande hin, welches ich ihnen zugeschworen, bringen, und Ich werde mit dir sein.

24. וַיְהִי ו כְּכַלּוֹת מֹשֶׁה לִכְתֹּב אֶת־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת עַל־סֵפֶר עַד תֻּמָּם׃ שביע.

24. Darauf war es, als Mosche vollendet hatte die Worte dieser Lehre in ein Buch bis ganz zu Ende niederzuschreiben,

25. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת־הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה לֵאמֹר׃

25. gebot Mosche den Leviten, den Trägern der Lade des Gottesbundes:

26. לָקֹחַ אֵת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשַׂמְתֶּם אֹתוֹ מִצֶּד אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה־שָׁם בְּךָ לְעֵד׃

26. Nehmet dieses Buch der Lehre und leget es der Lade des Bundes Gottes, eures Gottes, zur Seite; dort soll es wider dich zum Zeugen bleiben.

Geschlechtes harre, das zu Gott und seinem Gesetz in hingebungsvoller Treue zurückkehren werde, und für welches die Führer aller Zeiten die Wahrheit von dem Gesetze intakt und in wie vielen oder wenigen empfänglichen Gemütern in treuem Bewußtsein für die Zukunft zu erhalten haben, der Verheißung vertrauend, כי לא תשכח מפי זרעו.

ויכתב משה וגו' וילמדה וגו'. Die durch Moses zu überbringenden Gesetze waren, wie aus 2. B. M. 24, 3 u. 4, sowie 34, 31 u. 32 ersichtlich, zuerst mündlich dem Volke mitgeteilt, bevor sie in schriftlicher Abfassung festgehalten wurden, bei ihnen liegt der Schwerpunkt im Mündlichen, und haben wir bereits zu 2. B. M. 21, 1 das Verhältnis der Schrift zu der mündlichen Überlieferung anzudeuten versucht. שירה aber, der Inhalt des gottschauenden Gesanges, ist vollständig in dem Schriftlichen gegeben. Hier ging die Schrift der mündlichen Belehrung zum richtigen Verständnis voran.

V. 23. ויצו וגו'. Alles vorstehend in Josuas Beisein an Moses und durch Moses Vollzogene begründete Josuas Einsetzung und folgte darauf dessen direkte Verpflichtung durch Gott. כי אתה תביא את העם. Moses hatte, wie Sanhedrin 8 a bemerkt wird, in seiner Anrede an Josua V. 7, כי אתה תבוא את העם gesagt, und hatte damit Josua sich nur in Gemeinsamkeit mit dem Volke und dessen Ältesten denken lassen, אתה והזקנים שבדור; Gottes Anrede betonte aber den Grundsatz, daß die Oberleitung jeder Zeit nur einer haben könne, דָּבָר אחד לדור ואין שני דברין לדור, daher: אתה תביא וגו'.

V. 24. עד תמם durch Hinzufügung auch der שירה.

V. 25. ויצו משה וגו', siehe zu S. 9.

V. 26. לקח וגו'. Wir haben bereits zu V. 10 erwähnt, daß nach רבה דברים Moses vor seinem Ende außer diesem im Allerheiligsten zu bewahrenden jedem Stamme ein von seiner Hand geschriebenes Exemplar der תורה übergab. Wir haben an einem anderen Orte darauf hingewiesen, wie somit das Gesetz dem Volke bereits vierzig Jahre in mündlicher Überlieferung vollständig bekannt gewesen, bevor es ihm in schriftlicher Abfassung übergeben wurde. Die Gittin 60 a im Anschluß an diesen V. 26 לקח את ספר התורה הזה behandelte Frage, ob תורה מגלה מגלה ניתנה oder חתומה ניתנה,

27. כִּי אָנֹכִי יָדַעְתִּי אֶת־מֶרְיְךָ וְאֶת־עָרְפְּךָ הַקָּשֶׁה הֵן בְּעוֹדֶנִי חַי עִמָּכֶם הַיּוֹם מַמְרִים הֱיִתֶם עִם־יְהוָה וְאַף כִּי־אַחֲרֵי מוֹתִי: מפטיר.

28. הַקְהִילוּ אֵלַי אֶת־כָּל־זִקְנֵי שִׁבְטֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם וַאֲדַבְּרָה בְאָזְנֵיהֶם אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָעִידָה בָּם אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ:

27. Denn ich kenne deinen Ungehorsam und deinen harten Nacken. Siehe, während ich noch jetzt im Leben bei euch bin, wart ihr ungehorsam mit Gott, und nun gar nach meinem Tode!

28. Versammelt zu mir her alle Ältesten eurer Stämme und eure Amtleute, vor ihren Ohren will ich diese Worte sprechen und will den Himmel und die Erde zu Zeugen wider sie bestellen.

---

berührt diese von uns hervorgehobene Thatsache in keiner Weise. Nach der ganzen dortigen Verhandlung und der Auffassung der Kommentare ist dort nicht die Frage, wie die Gesetzesschrift dem Volke übergeben, sondern wie dieselbe von Moses angefertigt worden, ob bruchstückweise, מגלה מגלה, sofort nach jeder ihm gewordenen Offenbarung eines Gesetzes, oder חחומה in einheitlich geschlossenem Zusammenhange. Siehe הוספו׳ und die Superkommentare daselbst. (Nur zu den שמנה פרשיות erwähnt Raschi: נאמרו ונכתבו ונמסרו). Der Ausdruck ניחנה dürfte sich demnach auf das Niederlegen der Gesetzesschrift in oder neben die Lade im Allerheiligsten beziehen. Siehe Jeruschalmi Sota 8, 3 Ende, מראה הפנים ד״ה על דעתיה דר״מ den Kommentar, daselbst. ועוד אפשר וזה נ׳לע׳ד עיקר שלשון נתינה כאן אינו מיד משה לישראל אלא מה׳ב׳ה למשה דומיא דלשון מתן תורה ולפי שמשה לא כתב התורה מפי עצמו אלא מפי הב״ה יקרא אליו והוא כותב על ספר בדיו על כן כתיבה כזו נתינה קרו לה כלומר נתנה התורה בכתב, תדע דרק מכתיבה מיירי התם דאי לא כן אלא נתינה דווקא קאמר אדבעי אליבא דמאן דאמר חחומה ניתנה או דלמא כיון דלא אפשר כתבינן דלא הוי אלא היתר דרבנן משום עת לעשות וגו׳ לימא או דלמא כיון דרק ניתנה חחומה והכתיבה היתה מגלה מגלה כתבינן דהוי היתר אפי׳ דאורי׳. וכן היכא מוכח מקרא במגילת ספר כתב עלי דמגלה מגלה ניתנה דלמא משום הכי נקראת תורה מגלה כיון דנכתבה מגלה מגלה אע׳פי דניתנה חחומה אלא ודאי כל נתינה בסוגיא זו כתיבה היא כנ״ל.

מצד ארון וגו׳. Nach ר״מ B. B. 14 a innerhalb der Lade den Tafeln zur Seite, und wäre dann nach der zitierten Stelle Jeruschalmi Sota, die ס״ת mit unter das 2. B. M. 25, 21 erwähnte עדות begriffen, wie denn ja auch hier die Bestimmung der dort niederzulegenden ס״ת: עד zu sein ausgesprochen ist. Nach ר״י, B. B. daselbst hatte jedoch dem Wortlaute gemäßer die ס״ת nicht im ארון, sondern auf einer an der Seite desselben vorspringenden Unterlage ihre Stelle.

V. 27. ממרים היתם עם ד׳. So auch Kap. 9, 7 u. 24. Wie dort bemerkt, heißt jemandem ungehorsam sein — את מרה ב — oder עם ד׳ bezeichnet aber nicht den Gegensatz, sondern die Verbindung mit Gott, und drückt ממרים היתם עם ד׳ eben die oben durch das וגו׳ ופנה וגו׳ und כי לא השכח וגו׳ ausgesprochene Doppelseite des Charakters aus, den das Volk bereits unter der ganzen Führung Moses bewährt hatte. Sie waren nie entschieden in der Treue und auch ihr Abfall war nie ein vollendeter. עם ד׳ waren sie immer in irgend einer Beziehung ממרים, und auch als ממרים blieben sie noch in einer Beziehung עם ד׳. Darin, wie bereits oben bemerkt, liegt alles Trübe und alles Tröstliche für Israels Wanderung durch die Zeiten.

V. 28. ואעידה בם וגו׳. Siehe zu Kap. 30, 19.

29. כִּי יָדַעְתִּי אַחֲרֵי מוֹתִי כִּי־ הַשְׁחֵת תַּשְׁחִתוּן וְסַרְתֶּם מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶתְכֶם וְקָרָאת אֶתְכֶם הָרָעָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים כִּי־תַעֲשׂוּ אֶת־הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם׃

29. Denn ich weiß es, nach meinem Tode werdet ihr sehr in Verderbnis geraten, werdet von dem Wege, den ich euch geboten habe, abweichen, und es trifft euch das Unglück am Ende der Tage, wenn ihr, was in Gottes Augen schlecht ist, übet, ihn durch eure Handlungen zu erzürnen.

30. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּאָזְנֵי כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת עַד תֻּמָּם׃ פ

30. Mosche sprach vor den Ohren der ganzen Versammlung Jisraels die Worte dieses Gesanges bis zu Ende.

V. 29. כי ידעתי וגו׳. Sofort nach meinem Ableben wird das Verderben bei euch beginnen und werdet ihr von dem Wege eurer Pflicht abweichen, und dann in späteren Zeiten, wenn sich euer Geschick vollendet, wird euch Unglück treffen, weil ihr dazu kommt, prinzipiell dem Willen Gottes entgegen zu handeln.

Nichts dürfte wohl also die Göttlichkeit der Sendung Mosis konstatieren, als das rückblickende und vorausblickende Geständnis und Bewußtsein, das sich in diesen VV. 27 bis 29 ausspricht. Wäre das „mosaische" Gesetz in der That nur Moses Gesetz, keinen größeren Thoren hätte doch die Erde gezeugt, als eben „diesen Mann Moses!" Wo gäbe es — menschlich genommen — eine größere Thorheit als Gesetze zu geben, die sich in so vollendetem Gegensatz und Widerspruch zu den Anschauungen und Neigungen des Volkes, für welches sie bestimmt sind, befinden, daß sich der Gesetzgeber vollkommen bewußt ist, noch auf Jahrhunderte hinaus werde das Volk nicht in das Gesetz und das Gesetz nicht in das Volk sich hineingelebt haben! Und für das dennoch endliche Erreichen des beabsichtigten Zweckes keine anderen Garanten bestellen, als — Himmel und Erde, und kein anderes Mittel, als — das Buch des Gesetzes selbst und seine Lehre, die dennoch Kind und Kindeskindern dieses Volkes nicht verloren gehen werden, כי לא תשכח מפי זרעו!

Und wenn wir nun nach Jahrtausenden zurückschauen auf die nun vergangenen Jahrtausende dieses Volkes und dieses „Buches Mosis", wie sich da alles im Laufe der Zeiten verwirklicht, wie sich doch endlich, und eben in Zeiten der schwersten Leiden, dieses Volk sich mit diesem Gesetze so innig vermählt, daß es um dieses Gesetzes willen ein weltgeschichtliches Martyrium sonder gleichen bestanden, und dieses Gesetz die Adlerflügel geworden, auf welchen Gottes Waltung es über alle Prüfungen hinaus inmitten einer Feindschaft und Hohn, Verkennung und Verkümmerung ihm bietenden Welt zu immer neu sich verjüngender Geistes- und Lebenskraft getragen, und zugleich der Licht- und Wahrheitsquell geworden, aus welchem die Völker, unter die es Gott um seiner Untreue willen zerstreut, getrunken und — trinken, und noch heute der Lebensbaum ist, dessen Saaten in Erkenntnis und Leben, bewußt und unbewußt, durch seine zerstreuten Söhne in den Zukunftacker der Staaten und Völker getragen, immer mehr für das Gesamtheil aller aufgehen, also, daß das „Jisrael" der Blüte zu einem „Jisreel" des Exils (Hosea 1, 4) geworden, und sich das Stichwort der jüdischen Geschichte ויתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם doppelsinnig also erfüllt, daß rückblickend der Gedanke wohl nahe liegt, eben um der Doppelseitigkeit seiner Anlagen, des ד׳ ממרים הייתם עם, des ופנה אל אלהים

לב 1. הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲדַבֵּרָה
וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי־פִי׃

Kap. 32. V. 1. Neigt euer Ohr,
Himmel, ich möchte sprechen,
Und es höre die Erde meines Mundes
Reden.

אחרים und זרעו מפי תשכח לא, eben um dieser Doppelseitigkeit willen habe sich das jüdische Volk als das geeignetste Gefäß für Gottes Menschheitszwecke dargeboten, für welche Abfall und Abgefallene durch Funken und Keime, die sie trotzdem mit hinübergetragen in den Schoß der Menschheit, nicht die wirkungslosesten Agentien geworden — welcher denkende Mensch, wenn er diese Schlußbekenntnisse Mosis VV. 27—29 liest und dabei die Geschichte dieses Volkes und dieses Buches an seinem Geiste vorüberführt, kann sich der Anerkenntnis verschließen: eben darum ist dieses Gesetz nicht dein Werk, „Mann Moses", eben darum ist es Gottes Gesetz, dessen Bote du nur warst, und eben darum ist und bleibt das Volk und das Gesetz: אצבע אלדים, der Fingerzeig Gottes an die Menschheit. —

האזינו.

Kap. 32. V. 1. Es ist dies die im vorigen Kapitel V. 28 angekündigte Bestellung des Himmels und der Erde zu Zeugen und Garanten des mit Israel geschlossenen Gottesbundes und des über seine aus diesem Verhältnis sich gestaltende Zukunft zu sprechenden Wortes. (Siehe daselbst und Kap. 30, 19.) האזין, das Ohr hinneigen, spricht ein größeres Entgegenkommen zur Aufnahme eines zu sprechenden Wortes aus als שמע. שמע, gehört kann etwas auch ohne Wollen des Hörenden werden, nicht also האזין. Die Vollstreckung der von Himmel und Erde zu erwartenden Vertretung des Gottesbundes kommt in erster Linie vom Himmel, indirekt erst von der Erde zum Vollzuge. Aktiv ist zunächst der Himmel, die Erde mehr passiv; denn aller Segen und Unsegen der physischen Entwickelung der Erde, und so weit sie von diesen bedingt sind, auch der menschengesellschaftlichen Verhältnisse, sind von kosmischen außerirdischen Veränderungen bedingt, die in dem Begriff שמים enthalten sind. Was auf Erden sich gestalten soll, muß erst mit Wirkungen des „Himmels" beginnen. Daher die direkte Aufforderung an השמים, und zwar האזינו השמים zur Auf- und Übernahme des zu sprechenden Wortes. ותשמע הארץ, nicht ושמעי הארץ ist mehr eine indirekte Folge des האזינו השמים.

ספרי vergleicht diesen Eingang der Rede Moses mit dem שמעו שמים והאזיני ארץ des Jesaias (Kap. 1, 2), und bemerkt: לפי שהיה משה קרוב לשמים לפיכך אמר האזינו השמים ולפי שהיה רחוק מן הארץ אמר והשמע הארץ אמרי פי בא ישעי' וסמך לדבר ואמר שמעו שמים והאזיני ארץ שמעו שמים שהיה רחוק מן השמים והאזיני ארץ שהיה קרוב לארץ. Moses stand dem Himmel nahe und der Erde fern, und darum forderte er den Himmel zu האזנה auf, die Erde aber zur שמיעה. Jesaias war aber dem Himmel fern und der Erde nahe, darum sprach er שמעו zum Himmel und האזיני zur Erde. Das zuvor bemerkte Verhältnis des Himmels und der Erde dürfte auch diesen Sätzen des ספרי zu Grunde liegen. Im Dienste der göttlichen Waltungszwecke ist der „Himmel" das Aktive, Spendende, die Erde aber mehr das passiv Empfangende. Moses durfte sich in seiner Sendung den aktiven, spendenden Wirkungen der Himmel nahe verwandt begreifen. War er ja gesandt, die Saaten des Lichts und der Wärme, der Wahrheit und des Lebens dem Entwickelungsacker der Menschheit zu bringen. Vergleicht doch sofort V. 2 die von seiner Lehre und seinen Verheißungen zu erwartenden Wirkungen mit den die Fruchtbarkeit und das Gedeihen der Erde bewirkenden Himmels-

2. יַעֲרֹף כַּמָּטָר לִקְחִי
תִּזַּל כַּטַּל אִמְרָתִי
כִּשְׂעִירִם עֲלֵי־דֶשֶׁא
וְכִרְבִיבִים עֲלֵי־עֵשֶׂב׃

2. Daß wie ein Regen lockernd ein-
dringe meine Lehre,
Rieſele wie Tau meine Verheißung,
Wie Schauerſtürme über die Flur,
Und wie Regengüſſe auf's Kraut.

ſpenden. Moſes durfte ſich daher קרוב לשמים fühlen und ſpricht ſein Wort unmittelbar zu den Ohren des Himmels. בא ישעי' וסמך לדבר. Jeſaias, an dieſe Ausdrucksweiſe des ſo hoch über ihm ſtehenden Meiſters anlehnend, fühlte ſich in ſeiner Sendung nur der paſſiven Erde nahe — ſpricht er ja auch nicht: כי אדברה, ſondern כי ד' דבר — daher nur שמעו שמים und והאזיני ארץ. Ohnehin war als Moſes das Wort ſeiner Sendung zu ſprechen hatte, dasſelbe als Beſtimmung noch erſt dem Himmel nahe, fern aber noch der Erde, auf welcher es ſeine Verwirklichung finden ſollte. Jeſaias aber ſtand in der Zeit der Verwirklichung und war ganz eigentlich ein vermittelnder Bote derſelben. Sein Wort war daher in der Erdnähe. Daher auch hier an den Himmel gerichtet ואדברה, ſind es noch erſt דברים, ausgeſprochene Beſtimmungen, deren Verwirklichung immerhin noch in der Ferne liegen mochte, erſt wenn ſie die Erde berühren, werden ſie im Vollzug begriffene אמרים. (Vergl. 1. B. M. S. 25.)

ואדברה, ich will, ich möchte ſprechen, ich habe zu ſprechen. Es iſt dies das Motiv der an die Himmel gerichteten Aufforderung. Moſes will erſt ſprechen, wenn die Himmel ihr Ohr zur Entgegennahme ſeiner Worte bereit geſtellt.

V. 2. יערף וגו'. ערף das Nackengelenk, das fügſamſte, beweglichſte Gelenk am Körper, deſſen Bewegungen am raſcheſten einer jeden Willensrichtung folgen, und der Gegenſatz קשה ערף. Daher die Lockerung der ſtarren Erdkrume durch den Teilchen von Teilchen löſenden Regen: ערף. Damit verwandt vielleicht auch חרף, die Jahreszeit, in welcher der Erdboden den lockernden Elementareinflüſſen unterliegt.

לקח, לקחי iſt die Lehre vom Standpunkt des Lernenden, die aufgenommene oder aufzunehmende Lehre. — נזל. נשל von dem bisherigen Halt loslöſen, נצל das gewaltſame Trennen von einem Halt. נזל, die natürliche ſchwächſte Kohärenz der Teilchen, bezeichnet die Bewegung des Flüſſigen. Daher der Gegenſatz: נצבו כמו גד נוזלים (2. B. M. 15, 8). — אמרתי, אמרה gewöhnliche Bezeichnung von Gottes Verheißungen, Zuſagen. Vergl. 4. B. M. 23, 19.

בשעירים. סערה שערה und סער שער: Sturm, שַׂעַר Entſetzen, שָׂעָר Haar, שעיר das behaarte, ſtruppige Tier, der Bock. Grundbedeutung ſcheint: eine ſtarke Fortbewegung von innen heraus, räumlich: Sturm, im Gemüte: Entſetzen, phyſiologiſch und zwar numeriſch ſtarkes Herauswachſen aus Tier- und Pflanzenkörper: Haar. Hier iſt es räumlich von שער Sturm und zwar in paſſiver Form wie שעיר, das haarbedeckte Tier, ſo vom Sturm fortbewegte Regenſchauer, ſo wohl auch ת"א: כרוחי מטרא. — וכרביבים, רביב von רבב, der Wurzel von רב, ein reicher Regenguß, vielleicht auch reichen Pflanzenwuchs erzeugend, wie רבבה כצמח השדה נהתיך (Ezech. 16, 7).

Zwei Momente bilden die Sendung Moſes: Lehre und Verheißung. Er erwartet von dem Zuſammenwirken des Himmels und der Erde in Geſtaltung der Zukunft ſeines Volkes, daß beide Momente ſeiner Sendung doch nicht verloren ſeien, daß beide doch endlich ihr Ziel erreichen werden, erwartet, daß die von Gott zu Zeugen und Garanten ſeines Bundes beſtellten Himmel und Erde nicht ruhen werden, bis ſeine תורה endlich doch לקח, doch vom Volke an- und in ſich aufgenommen werde und den lange ſtarr gebliebenen Boden ſeines Geiſtes und Herzens auflockern werde, auf daß darin die

3. Denn, es ist Gottes Name, den ich verkünde,
Unserem Gotte gebet die Größe!
4. Der Hort, vollkommen ist sein Wirken,

3. כִּי שֵׁם יְהוָה אֶקְרָא
הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ׃
4. הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ

Saaten des Lichts und der Wärme, der Erkenntnis und des Lebens aufgehen können, und daß seine Verheißungen, erfrischend wie der Tau, sein Volk immer wieder belebend aufrichten und aufrecht erhalten werden in den schweren Gängen, die ihm bevorstehen; daß beide reinigend wie Schauerstürme über die Flur hin und endlich befruchtend wie reiche Regenfülle aufs Kraut sich bewähren werden.

V. 3. כי שם ד' וגו', denn es ist nicht sein Wort, das er zu sprechen habe, er ist es nicht, in dessen Namen er Himmel und Erde auffordere, es ist Gott, dessen Name, dessen der menschlichen Erkenntnis zugängliche Waltungsweisen (vergl. 2. B. M. 33, 19) er verkündet; Ihm, seinem und ihrem Meister, sollen sie die Größe geben, הבו גדל לאלדינו, in Seinem Namen erwartet er die Mitwirkung zu seinem Werk.

Die ersten drei Verse sind Einleitung zum שירה-Wort, das mit dem folgenden Verse beginnt. Berachoth 21 a wird an diesem כי שם ד' אקרא הבו גדל לאלקינו die Vorschrift der ברכת התורה לפניה, der vor dem Lesen aus der Thora zu sprechenden Beracha gelehrt. Wie Moses hier, bevor er das Gotteswort der שירה begann, deren Bedeutung als Gotteswort, als Verkündung seines Namens aussprach, und damit die Aufforderung an seine Hörer verband, in diesem Sinne sein Wort anzuhören, und dies durch huldigende Hingebung an Gott zu bethätigen, הבו גדל לאלקינו, so ist ja in Wahrheit die ganze תורה eine „Verkündung des Gottesnamens", die Offenbarung Gottes in der Welt, in der Menschheit, in Israel und in dem von Israel zu gestaltenden Leben, und namentlich wer hintritt zum Lesen und Vorlesen der תורה im Kreise seiner Genossen, spricht zuvor es aus, daß es תורתו, daß es die Gotteslehre sei, daß Er sie uns gegeben, und wie er selber in ברוך die Huldigung des Gehorsams an den Geber dieses Gesetzes ausspricht, so fordert er auch die zuhörenden Genossen zu gleicher ברוך-Huldigung auf: הבו גדל לאלהינו ganz gleichbedeutend mit dem ברכו את ד' המבורך. Ebenso wird Joma 37 a überhaupt hieran gelehrt, einem den Gottesnamen verkündenden Ausspruch mit dem huldigenden Worte ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד oder dem zustimmenden sich anschließenden אמן zu begegnen. (Siehe Raschi Berachoth daselbst; vergleiche zu 5. B. M. 8, 10; 4. B. M. S. 82.) וכן איתא במכלתא פ' בא וז"ל: אין לי אלא אכילה מזון שטעון ברכה לפניו ולאחריו תורה מנין וכו' רבי חנינא וכו' אומר כי שם ד' אקרא זה המברך הבו גדל לאלדינו אלו העונין אחריו ומה הן עונין אחריו ברוך ד' המבורך לע"ו. והנה הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם בס' המצות על מצות עשה לפי דעתו השיג עליו במצוה טו' על שלא חשב ברכת התורה לפניה שהיא דאוריתא על פי סוגיא הנ"ל ובעל מגלת אסתר לא מצא להליץ בעד הרמב"ם אם לא שחשב שמדרש הנ"ל בזה הפסוק הוא על דרך אסמכתא בלבד אמנם עליו להביא ראיה עכ"ל. ולענ"ד אפשר ראיה גדולה להרמב"ם דהא לכאורה הדבר ברור מתוך המכלתא ומתוך הסוגיא שמדרש הזה לא מיירי כי אם מקריאת התורה בצבור דהא רק בצבור יש עונין אחריו לדרוש בזה הבו גודל לאלדינו ורק בצבור יש ברכה לאחריה שרוצה ללמוד הש"ס מק"ו ע"ש והנה קריאת התורה בצבור גופה אינה אלא דרבנן — אם לא בפ' זכור והקהל — אחר זמן מצאתי אשר גם מעדני י"ט פ"ק דברכות סי' יג מוכיח דהסוגיא לא מיירי כי אם בצבור ומשום הכי הדרשא רק אסמכתא ע"ש.

V. 4. הצור וגו'. Mit diesem Worte beginnt die eigentliche שירה. צור als bildliche Bezeichnung Gottes kehrt wiederholt in dieser שירה wieder und erscheint als

כִּי כָל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט
אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל
צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא׃

Denn alle seine Wege sind Rechtswaltung;
Ein Gott des Vertrauens und keiner Gewalt,
Gerecht und gerad' ist Er.

---

charakteristischer Begriff derselben. Der erste Gedanke, man kann sagen, der Grundgedanke der hier beginnenden קריאת שם ד' ist: צור (nach einigen hier auch mit großem צ). Nach der Auffassung der Weisen im ספרי liegt in צור der Doppelgedanke: התקיף, der Starke, und: הצייר, der Bildner. In der That, wenn צור in der gewöhnlichen Bedeutung als Fels das natürliche Bild des Festen, Starken, Unveränderlichen und Unüberwindlichen und so den Ausdruck für den stärksten und zuverlässigsten Halt und Schutz bietet, so liegt doch schon in der Verbalbedeutung der Wurzel צור eine zwiefache Bethätigung der im Substantiv צור vergegenwärtigten Stärke. צור heißt als Verbum meistens: belagern, einengen, somit die Stärke in einer festen Umschränkung, Einschließung äußern. כי תצור אל עיר (5. B. M. 20, 19) מצור, Belagerung und Belagerungswerkzeug (daselbst 19, 20), auch in schützendem Sinne: ערי מצורות (Chron. II, 11, 21) feste Städte, ähnlich wie מצודה, von צוד fangen, sowohl den festen Platz bedeutet, in welchen man jemanden zur Gefangennehmung, als auch in welchen jemand sich selbst zur Verteidigung einschließt. צור heißt aber auch bilden, formen. ויצר אותו בחרט (2. B. M. 32, 4), צורתו, צורת הבית (Ezechiel 43, 11). Ist doch auch ein jedes Formen, Bilden, die feste, bleibende Beschränkung des Stoffes in zweckentsprechende begrenzende Umrisse. צור als Substantiv kommt daher auch außer der Bedeutung Fels als Ausdruck dieses zwiefachen Begriffes der unveränderlichen Festigkeit und der alle anderen Stoffe bewältigenden Härte vor. Ps. 49, 15 bedeutet צור das dem Menschen inwohnende der Verwesung nicht erliegende unsterbliche Teil: וצורם לבלות שאול מזבול לו, und ihr unsterbliches Wesen ist bestimmt, selbst die Gruft zu überdauern, daß dieses ihm keine Stätte sei. Psalm 89, 44 bezeichnet es die harte Schärfe des Schwertes: אף תשיב צור חרבו. Du lässest die Schärfe seines Schwertes zurückprallen, d. i. du nimmst ihm die schneidende Kraft. Auf Gott übertragen ist צור bildlicher Ausdruck für das Unveränderliche und das absolut Bewältigende. Er ist der absolute Urgrund alles Seins und aller Art des Seins. Was er zum Sein bestimmt, findet in Ihm seinen ewigen Halt, und jede von Ihm beabsichtigte Gestaltung gelangt mit absoluter Gewißheit zur Verwirklichung. Daher Jesaias 26, 4 der Satz: בטחו בד' עדי עד כי ביה ד' צור עולמים. Der zweibuchstabige Gottesname drückt, wie wir dies zu 2. B. M. 15, 2 bemerkt, die sich in siegreicher Bewältigung alles Entgegenstehenden zeigende Gotteskraft aus. Wäre dies die einzige Weise der Gotteswaltung, es würden alle Gestaltungen auf Erden dem Ideale des göttlichen Willens sofort und unwandelbar entsprechen. Sie wären eben das Produkt der unwiderstehlichen göttlichen Willensmacht. Allein, es hat Gott mit der dem Menschen verliehenen Willensfreiheit die Gestaltung Seiner Ziele einer erst in freier Entwickelung, aber darum nicht minder mit absoluter Gewißheit sich verwirklichenden Zukunft — wie dies der vierbuchstabige Name bezeichnet — überwiesen. Daher: „vertrauet auf Gott bis zum endlichen Ziele; denn in יה ד' liegt der ewige Halt beider Welten", der jetzigen mit allen ihr noch anhaftenden Unvollkommenheiten, und der einstigen des verwirklichten Gottesideales auf Erden. In Beziehung zu Israel spricht daher die Bezeichnung Gottes als צור die doppelte Gewißheit aus. Israel hat in Gott den ewigen Halt seines geschichtlichen Daseins. Gott will, daß es sei, darum geht es nimmer verloren. Allein Gott will auch eine bestimmte Art

seines Seins, die Er ihm in seinem Gesetze offenbart. Diesen Anforderungen kann sich Israel nimmer entziehen. Sie sind ebenso unwandelbar wie Gottes Sein und Wollen. Und welche Geschickeswandlungen Israel auch durchzumachen hat, sie haben alle die endliche Verwirklichung dieser Gottesbestimmungen an Israel und durch Israel zum Ziele, sie sind eben nichts als die gestaltenden Hammerschläge der unwiderstehlichen Gestaltungskraft der göttlichen Waltung, כי ביה ד' צור עולמים (vergl. zu 4. B. M. 8, 4). — Daher der Name צור das Charakteristikon der שירת האזינו, in ihm liegt der Schlüssel dieses Gottes Waltungen an Israel, mit Israel und durch Israel schauend offenbarenden Gesanges. —

תמים פעלו. Die nach vorstehendem von den Weisen gelehrte Auffassung des Begriffes צור in aktiver Bedeutung einer gestaltenden Thätigkeit findet ihre Bestätigung in der vom צור prädizierten Aussage: תמים פעלו, womit ja eben eine Eigenschaft von seiner Thätigkeit ausgesagt wird. פועל ist nicht nur das Objekt, das Produkt einer schaffenden Thätigkeit: das Werk, sondern auch die schaffende Thätigkeit selbst: das Thun, das Wirken. So Prov. 20, 11 u. 21, 8; Job, 34, 11 und Ruth 2, 12. תמים ist seiner Grundbedeutung nach wesentlich: das Abgeschlossene, Fertige, an dem nichts fehlt (siehe zu 1. B. M. 17, 1). Es wird hier vom צור עולמים ausgesagt, daß, wenngleich im Verhältnis zu dem zu erreichenden Endziel eine noch in Gestaltung begriffene Gegenwart unvollendet, unvollkommen erscheint, das gestaltende Wirken Gottes doch in jedem Stadium des Schaffens ein abgeschlossenes, höchst vollendetes ist. Das Wirken Gottes ist nicht wie das menschliche Thun ein aus lauter Unvollkommenheiten sich Zusammensetzendes, mühsam sich ergänzend und korrigierend einer Vollendung Zustrebendes. In welchem Momente man das Walten Gottes erfassen möchte, in jedem ist ein Vollendetes, Abgeschlossenes, dem Momente vollkommen Entsprechendes. Während das menschliche Thun in lauter Unvollkommenheiten sich fortbewegt, schreitet Gottes Walten in lauter Unvollkommenheiten fort.

כי כל דרכיו משפט, denn alle seine Wege, nicht nur das letzte Ziel, sind משפט: die Ausübung des Rechts, die Verwirklichung dessen, was in jedem Momente dem von seinem Walten Betroffenen gemäß ist. דרכי ד' sind wesentlich die Weisen der göttlichen Waltung mit seinen Geschöpfen, insbesondere dem Menschen (siehe 2. B. M. 33, 13). Ps. 145, 7 heißt es: צדיק ד' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו. Alle Geschöpfe Gottes sind ein Produkt der göttlichen Liebe, keines hat aus sich einen Anspruch auf das, was es ist und anstrebt. Sein ganzes Dasein ist ja eine freie Spende der schaffenden Gottesliebe. Und doch behandelt es Gott, als ob es einen Anspruch auf Dasein und Wohlsein hätte. Die erste Verleihung seiner schaffenden Liebe war eben dieser Anspruch. — אל אמונה, er ist ein Gott, dem man vertrauen kann, der keinen verläßt, der eben als צור in seiner Unveränderlichkeit immer derselbe bleibt und, auch wo er Gericht übt, nicht nur objektiv dem Rechte gerecht wird, sondern nur das Beste dessen bewirkt, der von seinem משפט betroffen wird. — ואין עול, nie übt er seine Macht an einem Geschöpf lediglich um seine Macht zu üben. So verschwindend klein die Machtsumme der ganzen Welt gegen ihren Schöpfer und Meister ist, so wird doch an dem kleinsten Geschöpf von Ihm keine Gewalt geübt.

(אמונה siehe 1. B. M. 15, 6; עול siehe 3. B. M. 19, 35). — צדיק וישר הוא, dieser צור עולמים, in der absoluten Festigkeit seines Wollens und der absoluten Festigkeit seines Seins, ist gerecht in seinem Wollen und gerad in seinem Sein. Nicht nur seine Ziele sind die rechten, auch seine Wege zum Ziele sind recht. Er übt das Rechte auf geradem Wege, Geradheit ist sein Wesen.

Diese allgemeinen Waltungsweisen des Horts der Welten, sie bewähren sich auch in seinen Waltungsbeziehungen zu Israel.

5. שִׁחֵת לוֹ לֹא בָנָיו מוּמָם
דּוֹר עִקֵּשׁ וּפְתַלְתֹּל׃
6. הַלַיהוָה תִּגְמְלוּ־זֹאת

° ה׳ רבתא וכתיב לחוד

5. Ihr sittliches Gebrechen hat zu
Nichtkindern ihm verderbt
Ein in Krümmen verharrendes, in
Widerstreit sich losringendes Geschlecht.
6. Fragt euch doch: Gott wollt ihr
das vergelten?

V. 5. שחת לו לא בניו מומם, ein Satz, dessen Verständnis erhebliche Schwierigkeiten bietet. Man pflegt diese fünf Worte in zwei, oder selbst drei Sätze zu teilen, und zwar das שִׁחֵת mehr als Substantiv zu fassen, wie והדבר אין בהם (Jirm. 5, 13). Entweder: das Verderben ist nicht ihm (ist nicht sein); seine Söhne, ihrer ist der Fehl. Oder: das Verderben ist es ihm? (ist es sein?) nein! seine Söhne, ihrer ist der Fehl. Gegen die erste Auffassung spricht, daß, so weit wir glauben, nirgends die Negation לא dem zu Negierendem nachfolgt, es hätte heißen müssen: שחת לא לו. Der zweiten steht entgegen, daß der Accent in der Regel wohl Satzteile, nicht aber Sätze trennt. Auch für die Auffassung der Worte בניו מומם in beiden Erklärungen spricht weder der Accent noch die Konstruktion. Verstehen wir ferner diese Auffassungen recht, so wäre שחת nicht das sittliche Verderbnis, sondern das in Folge derselben eingebrochene soziale und politische Verderben das Unglück. Dem gegenüber müßte denn auch מום also verstanden werden. מום ist aber nur ein persönlicher, gewöhnlich ja leiblicher Fehler, und kann sehr wohl auch auf sittliche Gebrechen übertragen sein, schwerlich aber individuelles oder allgemeines Unglück bedeuten. Vergleichen wir endlich die ganz gleiche Accentuation כי רחק ממני מנחם משיב נפשי מרכבת פרעה וחילו ירה בים (2. B. M. 15, 4), (Klagel. 1, 16), השיב אחור ימינו אויב כאשר עוללת לי על כל פשעי (daselbst 22), (daselbst 2, 3), בדמי ימי אלכה בשערי שאול (Jes. 35, 10). Oder auch: פצו עלינו פיהם כל אויבינו, כי לא יזנח לעולם ד׳, צור צדוני כצפר איבי חנם (Klagel. 3, 31 u. 46, 52), so werden wir uns veranlaßt sehen, auch שחת לו לא בניו מומם nur als einen Satz aufzufassen, und zwar מומם als Subjekt, שחת לו als Prädikat, לא בניו Adverbialbestimmung zu שחת. שחת Präteritum von שחת im Sinne sittlichen Verderbnisses wie כי שחת עמך מומם: der ihnen von Alters her anhaftende Charakterfehler עם קשה עורף, der im folgenden durch דור עקש ופתלתול umschrieben wird. Also: Verderbt hat sie ihm bis zu Nichtkindern ihr alter Fehler: דור עקש ופתלתול. Die Stellen ואת כל הישרה יעקשו (Micha 3, 9) u. s. w. ומעקשים למישור (Jes. 42, 16), lassen in עקש einen Gegensatz zum ישר erkennen. פתל haben wir bereits wiederholt in der Bedeutung einer durch festes inneres Zusammenhalten bewirkten Absonderung von andern erkannt (siehe zu 1. B. M. 30, 8; 4. B. M. 15, 38 u. 19, 15). Auf den Charakter übertragen ist עקש die allem Geraden sich widersetzende Krümme, auch Gegensatz von תם. So תם אני ויעקשני (Job. 9, 20); vergl. Ps. 18, 27. פתלתול: der jeder Gesetzesleitung widerstreitende Ungehorsam.

V. 6. ה לד׳ וגו׳. Das ה ist groß und als ein Wort für sich geschrieben. Also so viel als: Frage. Vergegenwärtigen wir uns, daß nach Kap. 31, 19 u. 20 die שירה zunächst bestimmt ist, dem Bewußtsein des Volkes mit dem Zeugnis der Wahrheit in solchen Zeitmomenten entgegenzutreten, in welchen bereits eine Wucht von durch seinen Abfall provozierten Leiden über es hereingebrochen, es aber, statt sich und seinen Abfall von Gott anzuklagen, seinen Gott anklagt, daß der nicht mehr wie in besseren Zeiten seine schützende und rettende Gegenwart in seiner Mitte bekundet: so haben wir wohl die Verse 4—6 im Zusammenhange also aufzufassen. In den Kreis des unter seinen

עַם נָבָל וְלֹא חָכָם
הֲלוֹא־הוּא אָבִיךָ קָנָךְ
הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ: שני

Entwelktes, mit nichten weises Volk!
Ist Er nicht dein Vater, der dich sein eigen nennt,
Hatte Er dich nicht gebildet, da er dir deine Bestimmung gab?

Leiden seufzenden und seinen Gott ob seiner Wandelung anklagenden Volkes tritt das שירה-Wort mit der Bezeugung hin: הצור, felsenfest, unwandelbar in seinem Sein und Wollen ist euer Gott, Er ist immer derselbe und immer dasselbe ist sein Thun. Jeder Moment seiner über euch ergehenden und an euch sich vollziehenden Verhängnisse, ist eine in sich vollendete, auf Recht und Gerechtigkeit beruhende, ebenso wie euer früheres Glück nur euer und der Gesamtmenschheit Bestes erzielende That. Nicht Er hat sich verändert, ihr habt euch verändert, euer Geschick ist ein anderes geworden und bekundet Gottes rettende Wundermacht an euch nicht mehr, weil ihr die nicht mehr seid, weil ihr den Charakter verloren, dessen Dasein seine Gegenwart in eurer Mitte bedingt. שחת, euer alter Fehler einer mit Gottes absolutem Willen in Widerstreit ringenden Ungefügsamkeit hat euch zu solcher Entartung gebracht, daß man euch gar nicht mehr als seine Kinder erkennt. Da ה, da giebt es nur eine Frage, da solltet ihr, statt Gott anklagen, nur an euch selber die Frage richten, und diese einzige Frage sollte in großer Frakturschrift euch stets vor Augen schweben: לה' תגמלו זאת? Das sollte die ganze Frucht sein, die ihr Gott aus allem, was er für euch und an euch gethan, reifen ließet?! Wie könnt ihr glauben, daß Gott deshalb für euch und an euch so Großes, so unter allen übrigen Völkern eigenartig Großes gethan hätte und fortfahren würde zu thun, damit ihr am Ende allen übrigen Völkern gleich in geistige und sittliche Verkommenheit entartet?

גמל (siehe zu 1. B. M. Kap. 21, 8.) — עם נבל ולא חכם, נבל (siehe zu 1. B. M. 34, 7 und 2. B. M. 18, 17). Im Zusammenhange mit der Frage הלה' תגמלו זאת tritt die eigentliche Bedeutung von נבל in voller Prägnanz hervor. Beide bezeichnen ja ursprünglich Beziehungen des Pflanzenlebens, גמל die vollendete Fruchtreife, נבל das fruchtversagende Welken. Alles, was Gott für Israel und an Israel gethan, die besonderen Führungen der Geschicke wie die Lehren und Vorschriften seines Gesetzes, alles hatte den einen Zweck, die Saaten des Lichts und des Lebens in Geist und Gemüt des Volkes zu streuen, die in Früchten der Erkenntnis und der That im Einzel- und Gesamtleben aufgehen sollten. Das Volk aber ist נבל, ist geistig und sittlich welk geworden. Die mit so vielen Veranstaltungen begonnene Gottespflanzung hat es noch bevor sie zur Blüte aufgehen konnte „welk" werden lassen, und steht es, statt ein mustergültiges Volksleben zu entwickeln, als עם נבל, als ein geistig und sittlich abgewelktes Volk da, ולא חכם, das keineswegs, wie es sich dünkt und wie es in der Mitte der Völker ein עם חכם ונבון (Kap. 4, 6) hätte sein sollen, „weise" ist, nicht, wie ja חכם bedeutet (siehe 2. B. M. S. 363) die gegebenen Wahrheiten in sich aufgenommen, aus welchen allein wahre Erkenntnisse und richtige Grundsätze fürs Leben sich ergeben. So auch im ספרי: עם נבל לשעבר ולא חכם לעתיד לבא.

הלא הוא אביך קנך, wenn er dich sein eigen nennt und über all dein Sein und Wollen, über alle deine inneren und äußeren Kräfte und Mittel in seinem Gesetze disponiert, hat er nicht ein Recht dazu und sollte dir nicht zugleich das unerschütterliche Bewußtsein inne wohnen, daß er mit allen diesen Verfügungen, mit allen Anforderungen und Versagungen nur dein Bestes will! Ist es doch dein Vater, der also über dich

7. זְכֹר יְמוֹת עוֹלָם
בִּינוּ שְׁנוֹת דֹּר־וָדֹר
שְׁאַל אָבִיךָ וְיַגֶּדְךָ
זְקֵנֶיךָ וְיֹאמְרוּ לָךְ׃
8. בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם
בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם
יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים
לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

7. Gedenket der Tage der Vorzeit,
Begreifet die Jahre der Geschlechter,
Frag' deinen Vater, daß er dir erzähle,
Deine Alten, daß sie dir es deuten:
8. Als der Höchste Völkern Besitz anwies,
Als er der Menschheit Söhne schied,
Bestimmte er Völkergebiete
Für noch zu zählende Söhne Israels.

---

verfügt, bist du doch ganz eigentlich völkergeschichtlich sein Erzeugtes. Dein ganzes völkergeschichtliches Dasein ist ausschließlich sein Werk. Ohne Ihn wärst du überall nicht da. Inmitten der sich gestaltenden Völkerbildungen hat allein Er vom ersten unscheinbarsten, individuellsten Anfang grundlegend dich zum Volke erzeugt und erzogen. Was andere als Menschen sind, bist du zugleich als Volk: Gottes Geschöpf. Er hat also ein ausschließliches Recht an dich, und zugleich bürgt dieser dein ganzer Ursprung dir, daß was Er, dein Vater, von dir fordert, nur deine, seines von ihm erzeugten Kindes, Wohlfahrt bezweckt.

כחצים ביד גבור כן בנני הנעורים Ps. 127, 3) und כוננו חצם על יתר Ps. 11, 2 (vergl. הוא עשך ויכוננך), wenn er dir, deinem ganzen Sein und Wollen, mit seinen Gesetzen die Richtung geben will, die Ziele anweist, die dein ganzes Wesen mit allem, was du dein nennst, anstreben soll, so vergiß doch nicht, daß הוא עשך ויכוננך, daß der, der dir diese Ziele anweist, dich ja gebildet hatte, ehe er dir diese Ziele anwies, er dich somit für diese Ziele gebildet hat, sie somit ganz eigentlich diejenigen sind und ausschließlich sind, die deinem Wesen und deiner Bestimmung entsprechen.

V. 7. זכור ימות עולם u. s. w. Die konkreten Zeitabschnitte, ein Tag, ein Jahr, heißen im Plural ימים, שנים, der Plural femin. שנות bezeichnet in der Regel Zeiten, Zeitabschnitte im allgemeinen. Hier heißt es nun: Gedenket der Zeiten der Vergangenheit, und zwar: בינו: bringet ein, suchet Einsicht in den Zusammenhang der auf einander folgenden Geschlechter, des דור אדם, דור אנוש, דור המבול, דור הפלגה, verfolget diese Entwickelungsgänge des Menschengeschlechts, und dann שאל אביך ויגדך: frage deinen Vater um deine eigene Geschichte (die ja eben mit ihrem Anfang in דור הפלגה reicht), ויגדך: er wird dir sie noch lebendig vergegenwärtigen, זקניך ויאמרו לך und deine Alten, die mit Weisheit und Einsicht Begabten, werden dir diese deine Geschichte deuten, werden dir deinen Ursprung und deine menschengeschichtliche Sendung eben aus dem Zusammenhang mit den Verirrungen und Erziehungsphasen der vorangegangenen Geschlechter erläutern.

V. 8. בהנחל עליון גוים וגו׳. Als der in dem Bewußtsein der Völker nur noch als der „Höchste" Geehrte (siehe 1. B. M. 14, 19 u. 20), als Gott Völker in den verschiedenen Ländern auf Erden Besitz nehmen ließ, בהפרידו בני אדם, und durch die Verschiedenheit dieser Länder und die Eigenartigkeit des Einflusses eines jeden derselben auf Körper- und Geistesbildung, Sprache, Beschäftigung, Sitte und Charakter seiner Bewohner das ursprünglich einheitliche Menschengeschlecht — alle ja Söhne Adams — zu verschieden gearteten Völkern auseinander gehen ließ, deren jegliches als eigenartiges

9. כִּי חֵלֶק יְהוָה עַמּוֹ
יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ׃

9. Denn Gottes Teil ist sein Volk,
Jaakob das ihm zugefallene Erbe.

Produkt seines Landes eine besondere Seite des Menschheitscharakters verwirklicht (vergl. 1. B. M. 21, 11):

יצב גבלה עמים וגו׳ stellte er Gebiete von Völkerschaften bereit für noch zu zählende Söhne Jisraels, ließ er einen Komplex von Landschaften von mehreren Völkerstämmen in Besitz nehmen, die darin jenen völkerschaftlichen Prozeß der Beherrschung des Bodens und des Beherrschtwerdens vom Boden durchzumachen hatten, deren Land גבולות עמים zu Gebieten von Völkerschaften wurden (1. B. M. 26, 3 u. 4), die sie aber nicht behalten sollten, die vielmehr von vornherein einem Volke bestimmt wurden, dessen Anfang nur erst noch in einzelnen Gliedern einer Familie vorhanden war. So Ps. 105, 11 u. 12 לאמר לך אתן את ארץ כנען חבל נחלתכם בהיותם מתי מספר כמעט וגרים בה. — ונצבה לי שם (2. B. M. 7, 15), ונצבה לקראתו vergl. יצב וגו׳ למספר וגו׳ (daselbst 34, 2), אשר הצבת לבדנה (1. B. M 21, 29), הצב für das Feststellen von Ländergebieten: אתה הצבת כל גבולות ארץ (Ps. 74, 17).

V. 9. כי חלק ד׳ עמו. Gott ließ Israels Söhne nicht in dem für sie bestimmten Lande zum Volke heranwachsen und sich unter den von diesem Lande gegebenen Bedingungen und Einflüssen zu einem Volke entwickeln und ausbilden, ließ es vielmehr im Gegensatz zu allen anderen Völkern ohne Land ein Volk werden und dann ein für sie bestimmtes, von andern bereits völlig kultiviertes und angebautes — ja, wie wir 3. B. M. S. 585 anzumerken hatten, in seinen vorgefundenen Bodenkultur- und Städtebauverhältnissen gewissermaßen stabil zu erhaltendes — Land in Besitz nehmen, weil חלק ד׳ עמו, weil dieses Volk als Volk, Gottes Volk, Gott angehörig, mit seinem Volkwerden Gott zu Teil sein und bleiben sollte. Was den anderen Völkern ihr Landesboden ist, das ist Israel seine Beziehung zu Gott. Wenn andere Völker mit ihrem ganzen Sein und Werden in ihrem Boden wurzeln, aus ihm und an ihm, in dessen Überwindung, Aneignung, kultivierender und anbauender Umwandlung zum sozialen Menschenboden und unter dessen klimatischen Einflüssen die Bedingungen ihrer physischen, geistigen, sittlichen und sozialen Kulturentwickelungen schöpfen, — und daher die in dem Rahmen ihrer Völkerkultur ihnen fühlbar wirkenden Potenzen und Mächte vergöttern und als ihr Völkergedeihen bedingende Gottheiten verehren: soll Israel seine physische, geistige, sittliche und soziale Kultur von Gott gestaltet mitbringen ins Land, soll sich und sein Volksleben nicht dem Lande, sondern das Land sich und seinem von Gott festgestellten Volksleben unterwerfen und so mit seinem Volksdasein, seinem Volksleben und seinem Volksgedeihen, im Gegensatz zu den Verirrungen und Wahngeburten der Völker, Gott als die einzige wirkliche und wahrhaftige Macht und Quelle aller Völkerwohlfahrt proklamieren — ולקחתי אתכם לי לעם sprach Gott an Israels Leiden umnachteter Volkswiege, und dann erst: והבאתי אתכם אל הארץ וגו׳ (2. B. M. 6, 7 u. 8). Andere Völker sind in tiefem Grunde חלק ארצם, Jisrael ist nach Ursprung und Bestimmung: חלק ד׳.

יעקב חבל נחלתו. Darum heißt die Wurzel dieses Volkes nicht Jisrael, sondern Jaakob, eine Menschenfamilie, die als יעקב bodenlos und heimatlos den ganzen Leidenskelch austrinken mußte, welcher bodenlosen und heimatlosen und darum, nach Anschauungen der Völker, rechtlosen, nirgends berechtigten Menschen inmitten eines auf Bodenbesitz und Landeshoheit machtstolzen Volkes kredenzt ward, das von der eingeborenen unverlierbaren

10. יִמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר
וּבְתֹהוּ יְלֵל יְשִׁמֹן
יְסֹבְבֶנְהוּ יְבוֹנְנֵהוּ
יִצְּרֶנְהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינוֹ׃

10. Er sucht es auf in Steppenland,
In der Öde, wo die Wüste heult;
Umgiebt es, belehrt es,
Wartet sein wie des Auges Apfels.

Hoheit des Menschen als Menschen nichts mehr wußte. „Jaakob", in allem die „Ferse haltend", in welchem die Menschen sonst ihren Halt und ihre Größe suchen; ohne Boden und ohne Macht, und darum ungeübt und nimmer glänzend in den Erfindungen, Künsten, Wissenschaften und Fertigkeiten, die der Menschengeist in seinem Ringkampf mit der Natur und den mitstrebenden Einzel- und Völkergenossen zu dem Ausbau und Ausbau eines Einzel- und Volkslebens erwirbt und darin triumphierend die Menschengröße feiert; Jaakob, יעקב חבל נחלתו, Jaakob, um der Armut und des Glanzlosen seiner Erscheinung willen von dem Sympoſion der Völker zurückgewiesen, fiel gleichsam als Los Gott zum Erbe. Alle anderen Völker konnten, so zu sagen, Gott nicht, und noch weniger konnten sie sein Gesetz gebrauchen. Es waren andere Götter, deren Gunst vermeintlich sie groß machte, und vor allem waren es andere Ziele und andere Motive, in welchen sie das Regime ihres Lebens suchten und schöpften. Für ein auf den Gottesdiktaten der Sittenheiligung, der Wahrheit, des Rechts und der Liebe sich aufbauendes Leben, das in jeder Fuge die alleinige Gottesherrschaft auf Erden und über die Erde zur Anschauung bringen soll, war da kein Raum, wo mit dem Jubelruf: „wir wollen uns einen Namen machen!" der Thurmbau des menschengeschichtlichen Ruhmes eingeleitet war. Nur Jaakob, das aus sich nichts hatte, dem keine der von den Völkern als Gottesmächte verehrten Potenzen etwas gewährte noch gewähren konnte, das alles nur aus Gottes Händen zu empfangen hatte und empfing, nur Jaakob war das geeignete Gefäß für Gottes Menschheitszwecke auf Erden, nur es konnte als „Jaakob" die Sendung empfangen, „Jisrael" zu sein: die Gottesherrschaft und deren Huldigung durch ein pflichtgetreues Leben inmitten der Menschen zu verkünden.

חבל: eine Meßschnur und auch ein mit solcher zugemessenes Teil. Ausdrücke, wie חבלים נפלו לי בנעימים (Ps. 16, 6), noch mehr: משליך חבל בגורל (Micha 2, 5), lassen die Verwendung der Schnur auch zu einer Verteilung durchs Los vermuten, es ist aber nicht klar, in welcher Weise. — נחלה ja ganz eigentlich ein Besitztum, das jemandem durch Verlassenschaft eines früheren Eigentümers zufällt. Von allen anderen völkergestaltenden Mächten verlassen und aufgegeben, fiel Jisrael Gott zu.

V. 10. ימצאהו בארץ וגו׳. Wo die Menschen נחלות hatten, fand Gott seine נחלה nicht; den eigenen festen Boden unter den Füßen, hatten die Menschen den Herrn über ihren Häuptern vergessen. בארץ מדבר: im Steppenlande, wo keine Äcker grünen und keine Städte ragen, wo der Mensch von Natur- und Menschenmachtstütze verlassen ist — ובתהו: in der Öde, wo durch keine Erscheinung der Außenwelt angesprochen, der Mensch in sein Inneres zurückgewiesen, mit seinem Innern und seinem Gott allein ist, eben jenes Innere, das den Menschen und Völkern in ihrem Ringkampf um Dasein und Glück so wenig und nur so viel gilt, als es sich in äußere Güter des Genusses und der Macht umsetzen läßt, und das doch eben das, ganz allein das ist, auf welches und von welchem aus Gott den Menschenbau des Einzel- und Volkslebens zu dauerndem Heile erbaut wissen will, —

ילל ישימן: und wo die Gelegenheit da ist, die Kraft dieses Innern und seines Gottbewußtseins allen Schrecknissen der Wildnis gegenüber zu erproben: dort, בארץ

11. כְּנֶשֶׁר יָעִיר קִנּוֹ
עַל־גּוֹזָלָיו יְרַחֵף
יִפְרֹשׂ כְּנָפָיו יִקָּחֵהוּ
יִשָּׂאֵהוּ עַל־אֶבְרָתוֹ׃

11. Wie der Adler weckt zuerst sein Nest,
Über seinen Jungen schwebt,
Dann seine Flügel breitet, nimmt es,
trägt es auf seinen Schwingen:

מדבר ובההו ילל ישימן suchte Gott sein חלק und seine נחלה, um daraus עמו, sein Volk zu bilden.

יסובבנהו: er umgab es mit Schutz, den ihm die Natur- und Menschenmacht versagte, יבוננהו: gab seinem wachgewordenen Innern Verständnis und Einsicht seiner Lehre, יצרנהו כאישון עינו: überwacht es, wie der Mensch seinen Augapfel wahrt. נצר bedeutet weniger ein Schützen vor Verletzung von außen, als ein Zurückhalten von jeglichem Selbstverderbnis und in Verlust geraten. So נוצר האדם נוצר נפשך (Job. 7, 20) הוא ידע (Prov. 24, 12), vom Überwachen des Menschen hinsichtlich seines sittlichen Verhaltens. נוצר האנה (Prov. 27, 18), נוצר פיו שומר נפשו (daselbst 13, 3), wer seinen Mund bewacht, schützt sich vor Übel. שומר נפשו נוצר דרכו (daselbst 16, 17), נצור לשונך מרע (Ps. 34, 14). Daher auch dem Erkennen anderer vorenthalten: נצורות לב (Prov. 7, 10), ונצורות ולא ידעתם (Jes. 48, 7). Von מצוה, ערות, בריה: seinem Bewußtsein die göttlichen Gebote immer gegenwärtig halten, sie sich nicht entgehen lassen. Es ist lautverwandt mit נזר zurückhalten von etwas. In נשר, Wurzel von משור: die Säge, und נסרים bald. Bretter tritt der Begriff des Trennens hervor. Vielleicht auch נשר der Adler als der auf hohem einsamem Horste sich Zurückziehende. Hier erscheint es wohl wie נוצר האדם und נוצר האנה in dem Sinne einer wartenden und überwachenden Pflege der geistigen und sittlichen Entwickelung. Vergl. אני ד' נוצרה לרגעים אשקנה פן יפקד עליה לילה ויום אצרנה (Jes. 27, 3), wo das Bild einer solchen wartenden Pflege ausgeführt ist. Der Vergleich כאישון עינו bezieht sich dann weniger auf die Art der Wartung, als auf den Wert des Gegenstandes, wie dem Menschen die Erhaltung der Gesundheit seines Augapfels am Herzen liegt. אישון siehe 1. B. M. S. 59.

V. 11. כנשר וגו'. Das Bild ist: Wie der Adler seine Jungen nicht schlafend und nicht passiv zum hohen Flug empornimmt, vielmehr sein Nest erst weckt und dann seine Schwingen *nicht unter*, sondern *über* seine Jungen ausbreitet, auf daß diese mit wachem, munterem Auge zu dem ihrer wartenden Schwingensitz auffliegen und mit freiem, bewußtem, mutigem Entschlusse sich ihm zu dem Emporflug in die Höhen anvertrauen — die jungen Adler müssen aus dem Neste auffliegen, sich selbst auf die Schwingen setzen —: so hat Gott sein Volk erst *geweckt* und zu dem Mute geübt, mit freiem Entschlusse und wachem Bewußtsein sich seiner Führung anzuvertrauen. Dieses bewußte freie Vertrauen war die Vorbedingung der ganzen Weiterführung und sollte sich dieser erst fähig und würdig machen. Nur ein junger Adler hat den Mut, das feste, warme, bergende Nest zu verlassen und sich zum Emporflug in die isolierende Höhe den väterlichen Schwingen anzuvertrauen. Und es gehörte Mut dazu, während überall Menschen und Völker — um in dem Bilde zu sprechen — nur in dem von dem Granitfels der Menschenmacht und Kunst getragenen Bau des Daseins und Behagens sich sicher fühlten und diesem Bau materieller Menschengröße und seinen vermeintlichen Schutzmächten alles opferten, in ihn alles Geistige und Sittliche der Menschenbestimmung aufgehen ließen, es gehörte Mut dazu, dieser Natur- und Menschenvergötterung zu entsagen und für den Höhenflug zur geistigen und sittlichen Menschenbestimmung, von allen die übrigen Menschen und Völker tragenden Genien entfernt, ganz allein mit seinem Gotte sich den Allmacht-

12. יְהוָה בָּדָד יַנְחֶנּוּ
וְאֵין עִמּוֹ אֵל נֵכָר׃ שלישי
13. יַרְכִּבֵהוּ עַל־בָּמֳתֵי אָרֶץ
וַיֹּאכַל תְּנוּבֹת שָׂדָי
וַיֵּנִקֵהוּ דְבַשׁ מִסֶּלַע
וְשֶׁמֶן מֵחַלְמִישׁ צוּר׃

12. So will Gott es gesondert leiten,
Und neben ihm kein fremder Gott.
13. Er läßt es besteigen die Höhen der Erde,
Es genoß die Früchte der Felder;
Er säugte es mit Honig aus dem Fels
Und Öl aus Gesteines Kiesel.

---

schwingen des Einzig-Einen zu überlassen — und zu diesem Mute, der nur in dem felsenfesten Vertrauen zu der Führung des Einzig-Einen zu finden war, sollte die ganze Wanderung durch die Wüste mit allen dort gegebenen Erfahrungen und Belehrungen das Gottesvolk wecken, erziehen und üben. Denn wie die Schwungkraft des Adlers allein die Jungen mit sich hinauf in die isolierenden Höhen trägt, so:

V. 12. בדד ינחנו ואין עמו אל נכר, ד׳ בדד will auch Gott sein Volk בדד: von allen andern gesondert, zur Höhe seiner Bestimmung führen und verträgt nicht die Gemeinschaft mit den von den Völkern vergötterten Mächten. בדד ist nicht soviel als לברו, bezieht sich nicht auf die Alleinheit Gottes, sondern auf die Vereinsamung des Volkes von allen anderen Völkern und deren Schutzmächten. Vergl. בדד ישב (3. V. M. 13, 46), וישכון ישראל בטח בדד (5. V. M. 33, 28) und alle anderen Stellen. Das עמו kann sich sowohl auf Gott, als auf das Volk beziehen.

V. 13. ירכיבהו על במותי ארץ. Wir haben bereits zu 1. V. M. bemerkt, daß במה nicht den Begriff Anhöhe überhaupt, sondern den einer solchen Anhöhe bedeutet, die als Unterlage und Standpunkt der Erhöhung des darauf sich Befindenden dient. במות ארץ ist daher nicht gleichbedeutend mit הרי ארץ, גבעות ארץ, sondern drückt den Begriff solcher emporragender Höhen der Erde aus, deren Ersteigen das Ziel von Bestrebungen bildet. במות daher ja Ausdruck für alle angestrebte und erreichte hohe Stellungen. על במותימו (Ps. 18, 34 u. Habakuk 3, 18), ועל במותי יעמידני, ידריכני תדרוך (5. V. M. 33 29). Die stat. constr. plur. Form במתי weist auf eine Dualform des Plurals hin, wie יַרְכָתַי von יַרְכָתַיִם. Der einfache Plural von במה ist במות, auch im stat. constr. בָּמוֹת, so במות ארנון (4. V. M. 21, 29), במות בעל (daselbst 41). In ירכתים bezeichnet der Dualis den die beiden Längsseiten zusammenfassenden Hinterraum. במותי wären somit: Doppelhöhen, und ist in der Schreibweise unseres במתי zugleich das Merkmal des einfachen Plurals mit enthalten. Diese Dualform במתי kommt nur wie hier im Zusammenhange des Ersteigens oder Betretens von Höhen und zwar in bildlichem Sinne vor, והרכבתיך על במתי ארץ (Jes. 58, 14), ודורך על במתי ארץ (Amos 4, 13 u. Micha 1, 3), ודורך על במתי ים (Job. 9, 8), אעלה על במתי עב (Jes. 14, 15). Alle diese Stellen enthalten den Gedanken einer Erhabenheit, Macht, Herrschaft verleihenden Stellung. Die Dualform dürfte somit die Doppelbeziehung einer solchen Stellung ausdrücken. עב, ים, במתי ארץ von Gott: die mit der Hoheit über Erde, Meer und Himmel gegebene Doppelherrschaft über Natur- und Menschenwelt. במתי ארץ von Menschen: die auf der Höhe der irdischen Verhältnisse zu gewinnende Doppelfülle des materiell sinnlichen und geistig sittlichen Heils. Daß in unserer Stelle nicht an die Besitznahme eines räumlich hochliegenden Gebietes zu denken ist, das dürfte sich aus dem Vergleich mit dem ganz ähnlichen Satze (Jes. 58, 14) ergeben, wo die Schilderungen des durch ein pflichtgetreues jüdisches Leben zu gewinnenden segensreichen Heils in der Verheißung gipfeln: אז תתענג על ד׳ והרכבתיך על במותי ארץ. Bemerkenswert ist,

14. חֶמְאַת בָּקָר וַחֲלֵב צֹאן
עִם־חֵלֶב כָּרִים
וְאֵילִם בְּנֵי־בָשָׁן וְעַתּוּדִים
עִם־חֵלֶב כִּלְיוֹת חִטָּה
וְדַם־עֵנָב תִּשְׁתֶּה־חָמֶר׃

15. וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט
שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ
וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ עָשָׂהוּ
וַיְנַבֵּל צ֖וּר יְשׁוּעָתֽוֹ׃

14. Rinderrahm und Schafes Milch,
Nebst Fett der Schafe, und Basan erzeugte Widder und Böcke,
Nebst Fett von Weizennieren;
Der Beere Blut trinkst du gegorenen Wein!

15. Da ward Jeschurun fett und da schlug es aus —
So oft du fett wardst, wurdest du feist und übermannt vom Fett —
Da verließ es Gott, der es gebildet hatte,
Und betrachtete als wertlos den Hort seines Heils.

---

daß dort wie hier neben der Dualform auch der einheitliche Plural durch die Schreibweise ausgedrückt ist. Es dürfte damit gesagt sein, daß das materiell sinnliche einerseits und andererseits das geistig sittliche Moment in den Zielen des Menschenstrebens doch im tiefen Grunde ein wesentlich Einheitliches bilden, das Eine nicht ohne das Andere erreichbar, beide in ganz gleicher Würdigung nur von dem einen Pflichtgefühle zu erringen sind, das die Basis aller Menschenbestrebungen zu bilden hat. Also:

Nachdem Gott sein Volk in der Wüste geweckt und geübt hatte, sich ausschließlich den Adlersfittigen seiner Führung anzuvertrauen, ירכיבהו על במותי ארץ, ließ er es die Doppelhöhen der irdischen Ziele ersteigen: mit den geistig sittlichen Errungenschaften zugleich alle materiell sinnliche Wohlfahrt, ויאכל תנובת שדה: was nur das von Menschen angebaute Gefilde an Früchten zu reichen hat, das erhielt es zu Nahrung und Genuß. תנובה, נוב (lautverwandt mit נוף die horizontale Bewegung des Darreichens, daher נוף rabbinisch: der Zweig) das Gewähren, Darreichen der Früchte. שדי siehe 1. B. M. S. 250. וינקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור ebenso wie kann sich, nachdem es schon heißt ויאכל תנובות שדי, nicht auf die wundervolle Speisung in der Wüste beziehen. Ohnehin finden wir dort nur eine Versorgung mit Wasser aus Felsen. Es scheint vielmehr auch der außerordentlichen Fruchtbarkeit des Landes das Außerordentliche, Wunderbare vindizieren zu wollen. Unter dem besonderen Segen, den Gott dem Lande seines Gesetzes für das Volk seines Gesetzes verlieh, ging die Fruchtbarkeit über die natürliche Beschaffenheit des Bodens hinaus. Felsen- und Kiesgrund verwandelte sich in Fruchtboden und trug Datteln- und Ölbäume. Siehe das zu 1. B. M. 26, 1 u. 2 Bemerkte.

V. 14. חמאת וגו׳. חלב כליות חטה wie חלב כרים Ausdruck für das Fetteste und Beste. כרים, die Etymologie von כר ist dunkel. Vielleicht sind כרים von Schafen, was עתודים von Ziegen. עתודים siehe 4. B. M. 7, 17. כליות חטה die einzelnen Körner einer Ähre werden an Größe mit den einzelnen Teilen einer Niere verglichen.

ודם ענב תשתה חמר. דם ענב ist der junge eben der Traube entnommene Most, חמר der schon gegorene geistige Wein. חמר gären, יחמו יחמרו מימיו (Ps. 46, 4). So auch ויין חמר מלא מסך (Ps. 75, 9). Der Wein ist gegoren und reich gemischt.

V. 15. וישמן וגו׳. Wir begegnen hier das erstemal dem Namen Jeschurun. Es bezeichnet Israel nach dem Ideal seiner sittlichen Bestimmung, das in dem Charakter ישר, des Geraden, seiner Bestimmung ohne Abweichung Entsprechenden, seine Bezeichnung findet. Vergl. זבולון und זבל. Es hieß oben: Gott wollte es die Doppelhöhen der

16. Durch Fremde schmälern sie ihm sein Recht,
Erzürnen ihn durch Abscheulichkeiten.

16. יַקְנִאֻהוּ בְּזָרִים
בְּתוֹעֵבֹת יַכְעִיסֻהוּ׃

---

irdischen Ziele ersteigen lassen, die höchste materielle Wohlfahrt und die höchste geistige und sittliche Vollendung. Sollte Israel ja in einem leuchtenden Beispiel zeigen, wie ein vollendetes geistig sittliches Pflichtleben keineswegs auf irdisch heiteres Glück notwendig zu verzichten habe, vielmehr der höchste Grad von Sittlichkeit sich sehr wohl mit dem höchsten Maß irdischen Glückes vertrage, ja sich eben in einem solchen zu bewähren und alle irdischen Mittel und Genüsse in geistige Errungenschaften sittlicher Pflichtthaten umzusetzen habe. Als aber dem diesem sittlichen Ideale bestimmten Jeschurunvolke zur Lösung seiner Aufgabe sinnliche Güter und Genüsse in Fülle geworden, als es aus der Wüste zum Lande von Milch und Honig gelangt war, da wurde es fett und schlug es aus. שמנת עבית כשית ist eine Anrede in Parantheſe an das Moses gegenwärtige und jedes künftige, sein שירה-Wort lesende Volk. Sie enthält die Quintessenz der ganzen jüdischen Geschichte. In Leiden hat sich das jüdische Volk meist großartig bewährt. Allein Glück hat es noch selten ertragen. „So oft es fett wurde, wurde es feist und vom Fett überwuchert", eigentlich: „bedeckt". כשית scheint Pual zu sein, wie כסו הרים צלה (Ps. 80, 11) Berge wurden von seinem Schatten bedeckt. כסו פניו חרולים (Prov. 24, 31) seine Fläche war mit Dornen bedeckt. Es würde dann allerdings das Dageſch im ש fehlen, wofür sich jedoch Beispiele finden יוקשים בני אדם (Pred. 9, 12), לב הותל הטהו (Jes. 44, 19). Oder כשה hat die intransitive Bedeutung: bedeckt werden wie כסה die aktive, bedecken. Der Sinn ist: je mehr markiger, fetter Nahrungsstoff dem Körper zugeführt wird, umsomehr sollte er den Überfluß an Stoff in Kraft und Arbeit umsetzen, um so erhöhter sollte seine Thätigkeit und Leistung sein. Dann beherrscht er die Fülle und bleibt körperlich und geistig gesund und hat durch die größere Leistung einen größeren sittlichen Wert. Unterläßt er dieses aber, so lagert sich der unverbrauchte Nahrungsstoff in seinem Körper ab, er wird korpulent, feist, und statt die Fülle zu beherrschen, wird er, sein eigentliches geistiges, thätiges Selbst, von dem Fett übermannt und geht darin unter. Das ist Israels Geschichte. Es hat Fülle und Überfluß nicht zu erhöhten geistigen und sittlichen Leistungen, nicht zu vollerer Lösung seiner Aufgabe benutzt; seine sittliche Vervollkommnung hat nicht mit seiner glücklicheren äußeren Lage Schritt gehalten; es hat es nicht verstanden, Herr seines Reichtums und seines Glücks zu bleiben, hat sie nicht in sittliche Pflichterrungenschaften umzusetzen gewußt, es hat sich von Reichtum und Glück übermannen und sein besseres, geistiges, sittliches Selbst darin untergehen lassen. —

ויטש וגו׳, נטש heißt überwiegend: sich um etwas nicht kümmern. Als Israel fett wurde, da stieß es alles, was es nicht selbst war, verächtlich von sich, kümmerte sich nicht mehr um Gott, der es doch zu dem gemacht hatte, was es war, erfüllte die Aufgabe nicht, für welche Gott es gebildet hatte, וינבל צור ישעתו wörtlich: und betrachtete als „abgewelkt" den Halt und Schöpfer seines Heils. In den Zeiten des Galuth und für die Galuthzeiten war Er gut und nütze, da hatte man keinen anderen Halt, da war es gut und nütze, sich einen Halt in den Höhen zu suchen. Allein in Freiheit und Glück auf eigene Füße gestellt, ist das Vertrauen auf Ihn und die Ihm zu zollende Treue ein antiquitierter, überwundener Standpunkt geworden, — der „altväterische Glaube" hat das Seinige gethan, der „altväterische Glaube" kann gehen — וינבל צור ישעתו.

V. 16. יקניאוהו בזרים. קנא im Hifil kommt nur hier (V. 21) und in ähnlichem Zusammenhange Ezech. 8, 3 und Ps. 78, 58 vor. קנא im Piel heißt, wie bereits

17. יִזְבְּחוּ לַשֵּׁדִים לֹא אֱלֹהַּ
לֵאלֹהִים לֹא יְדָעוּם
חֲדָשִׁים מִקָּרֹב בָּאוּ
לֹא שְׂעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם׃

17. Opfern Dämonen, Ungöttern,
Gottheiten, von denen sie nie etwas erfahren,
Neuerdachten, jüngst aufgekommenen,
Vor denen euren Vätern nie gegraut.

---

wiederholt bemerkt, ein verletztes Recht in Gefühlen, Worten oder Handlungen geltend machen. Im Hifil: jemandem das Gefühl eines verletzten Rechts bewirken. Sie wenden das Recht, das ausschließlich Ihm an ihnen zusteht, andern zu, die ihnen völlig fremd sind, denen sie nichts verdanken und nichts verdanken können, die nichts für sie gethan haben und nichts thun können, zu denen überhaupt ihr ganzes Wesen nie in einem Huldigungsverhältnisse stehen sollte. Und diese Vergötterung und Huldigung anderer Mächte bleibt kein blos theoretischer Irrtum, sie hat die verderblichsten praktischen Folgen, בהועבת יכעיסהו, daß ihre Sittlichkeit bis zu den abscheulichsten Ausschweifungen entartet. War ja eben die größere sittliche Ungebundenheit von je nicht nur die Folge, sondern ganz eigentlich das Motiv des jüdischen Abfalls von Gott, dem Einzig-Einen und seinem sittenstrengen Gesetz, אמר ר' יהודה אמר רב יודעין היו ישראל בע"ז שאין בה ממש ולא עבדו ע"ז אלא להתיר להם עריות בפרהסיא (Sanhedrin 63 b).

V. 17. יזבחו לשדים וגו'. שדים kommt in תנך nur hier und, auf dieselbe Verirrung zurückblickend, (Ps. 106, 37) vor. ויזבחו את בניהם ואת בנותיהם לשדים. Wurzel von שד ist שוד, verwandt mit שרד. שוד kommt nur noch einmal, für den Begriff שד aber sehr bezeichnend, vor: מקטב ישוד צהרים (Ps. 91 b). Während שרד mehr eine mechanische Plünderung und Zerstörung bedeutet, weist שוד auf die zerstörende Wirkung einer unsichtbaren Kraft hin. שדים sind unsichtbare, dem Blühen und Gedeihen schadende Kräfte, לא אלה die selbst in der Vorstellung des Völkerwahns nicht mit Göttermacht bekleidet sind, אלהים לא ידעום für welche auch ihnen keine zu irgend welcher Vergötterung veranlassende Erfahrung gegeben ist, חדשים מקרוב באו Wahngeburten neuester, jüngster Entdeckung oder Erfindung, לא שערום אבותיכם, vor denen selbst euren Voreltern vorabrahamitischer, polytheistischer Vergangenheit nie gegraut. — Es giebt nur eine Überzeugung, die Überzeugung von Gott, dem Einzig-Einen und seiner unmittelbaren Bundesnähe mit den Ihm huldigenden Menschen, welche den Menschen aufrichtet und emporhebt über alle anderen Mächte zwischen Himmel und Erde und ihn frei macht von jeder Furcht und jedem entwürdigenden, entsittlichenden Zittern vor wirklichen oder eingebildeten, seinem Gedeihen feindlichen Mächten. Aus dem Dienst des Einzig-Einen hinausgetreten, verliert das Menscheninnere allen Halt, und der Wunder wie frei sich Dünkende verfällt dem Zittern vor allen wirklich die auf sich gestellte Menschenmacht überragenden Mächten der Natur- und Schicksalsgewalten, wie vor allen Wahngeburten einer der Natur und Welt vermeintlich ihre Geheimnisse ablauschenden Deutung. Unter dem Wahrheitsstrahl des Einzig-Einen steht ihm alles im Sonnenlichte einer von einer Macht der Weisheit und Güte durchleuchteten Welt, in welcher alles, selbst über Nacht und Tod, über Schmerz und Untergang einem höhern Sein des Daseins und des Lebens, der Kraft und der Freude, der Unsterblichkeit und Ewigkeit zugeführt wird, und in welcher, durch seine nähere Kindschaft mit dem Einzig-Einen und seinem Ihm zugewandten Pflichtleben, der Mensch, schon in seinem Jetzt- und Hiersein mit seinem Vater verbunden, an der Hand seines Einzig-Einen selbst über Nacht und Tod dem Lichte und dem Leben heiter in ungetrübter Seligkeit entgegen zu wandeln vermag. — Verschließt sich das Menschenauge diesem Lichte und diesem Leben, so versinkt ihm die Welt in eine

18. Hat dein Hort dich erst geboren,
so giebst du ihn zur Huldigung anderer auf;
Vergaßest du doch Gott, indem er dich erzeugte!
19. Das sah Gott und wandte sich wegwerfend ab
Vor Verdruß von seinen Söhnen und Töchtern,

18. צ֣וּר יְלָדְךָ֔ תֶּשִׁי
וַתִּשְׁכַּ֖ח אֵ֥ל מְחֹלְלֶֽךָ׃

רביעי. 19. וַיַּ֤רְא יְהוָה֙ וַיִּנְאַ֔ץ
מִכַּ֥עַס בָּנָ֖יו וּבְנֹתָֽיו׃

---

mit Gespenstern der Wirklichkeit und der Einbildung erfüllte Nacht, in welche er nur das Grubenlicht seiner Erfahrungen zum Pfadfinder, in welcher er nur mit feindlichen Dämonen den Kampf um Glück und Dasein zu bestehen hat, und jede Lust und Freude ihm mit Ekel und Enttäuschung endet, zu welcher er mit Weinen ins Dasein tritt, um mit Jammer und Entsagung aus ihr zu scheiden und, wo der Mensch das Unglückseligste aller Geschöpfe ist, weil er das Bewußtsein hat, das Unglückseligste zu sein und er einen unabweisbaren, und doch — ohne Pflichtleben — ewig unbefriedigt bleibenden Anspruch auf Glückseligkeit und Frieden im Busen trägt. — Von der Glückseligkeit einer Gotteswelt zu dem Pessimismus einer Dämonenwelt, das ist der ganze trostlose Weg, den von je der Abfall von Gott, dem Einzig-Einen zurückgelegt hat, das ist auch der Weg, der von Israels Abfall hier gezeichnet ist: ויטש אלה עשהו וגו׳ יקנאהו בורים וגו׳ יזבחו לשדים וגו׳.

לא שערום: שלא עמדה שערת אבותיכם בפניהם (ספרי), vor denen euren Vätern nicht das Haar zu Berge gestanden, vor denen eure Väter kein Grauen, kein Entsetzen empfunden. So auch ומלכיהם שערו בשער (Ezech. 27, 35), ישערו עליך שער (daselbst 32, 10). Ähnlich: תסמר שערת בשרי (Job. 4, 15).

אבותיכם, nicht אבותיהם, vergl. Josua 24, 2. בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים. Sie fallen in eine noch tiefere Nacht der Verirrung zurück, als die eurer vorabrahamitischen Vorfahren gewesen und aus welcher ihr mit Abraham euch emporgehoben habet.

V. 18. צור ילדך וגו׳. Ist wieder eine, wie שמנת וגו׳ (V. 15) an das damalige und jedes kommende Geschlecht gerichtete, einen allgemeinen Erfahrungssatz aus Israels Geschichte enthaltende Anrede.

Wäre תשי von נשה, so würde ש ein Dagesch haben. So weist es wie יהי, תחי auf eine Wurzel שיה hin. שיה ist aber die Wurzel von שי, eine Huldigungsgabe, לך יובילו מלכים שי (Ps. 68, 30), יובל שי לד׳ צבאות (Jes. 18, 7) wie נגיה von נגי. Hat er dich erst geboren, so bringst du deinen Hort, statt Ihm zu huldigen, andern zur Huldigung, d. h. giebst du ihn als ferner für dich wert- und bedeutungslos auf, um damit anderen zu huldigen, ותשכח אל מחוללך, habe ich es doch erlebt, daß du selbst Gottes vergaßest, noch indem Er in deiner Erzeugung begriffen war, noch ehe du, wie z. B. in der Wüste, an das Ziel einer selbständigen Existenz gelangt warst und noch auf dem Wege dahin in jedem Augenblicke dich von Gott getragen und seine Waltung dir gegenwärtig fühlen mußtest! Auch dieses צור ילדך תשי, diese Leichtfertigkeit, nach kaum erreichten besseren Zuständen das altjüdische Verhältnis zu Gott zu verleugnen, um mit dieser Verleugnung einer anderen Macht zu huldigen und deren Gunst zu erlangen, ist kein vereinzeltes Faktum in der jüdischen Entwickelungsgeschichte.

VV. 19 u. 20. וירא ד׳ וגו׳ (siehe Kap. 31, 17 u. 18, 19). Das sah Gott u. s. w. und darum sprach er אסתירה וגו׳. Wenn du in der Wucht der Leiden darüber

20. וַיֹּאמֶר אַסְתִּירָה פָנַי מֵהֶם
אֶרְאֶה מָּה אַחֲרִיתָם
כִּי דוֹר תַּהְפֻּכֹת הֵמָּה
בָּנִים לֹא־אֵמֻן בָּם:

20. Und sagte: Ich will ihnen mein Angesicht verbergen,
Will sehen, was ihr Ende sein wird.
Denn ein Geschlecht voll Wandlungen sind sie,
Söhne, in welchen nichts Zuverlässiges ist.

21. הֵם קִנְאוּנִי בְלֹא־אֵל
כִּעֲסוּנִי בְּהַבְלֵיהֶם
וַאֲנִי אַקְנִיאֵם בְּלֹא־עָם
בְּגוֹי נָבָל אַכְעִיסֵם:

21. Sie haben in mein Recht durch Ungötter eingegriffen,
Haben mich mit ihren Nichtigkeiten erzürnt:
Ich lasse durch Unvölker in ihre Rechte eingreifen,
Durch entwelktes Volk ihnen Gram bereiten.

22. כִּי־אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי
וַתִּיקַד עַד־שְׁאוֹל תַּחְתִּית
וַתֹּאכַל אֶרֶץ וִיבֻלָּהּ
וַתְּלַהֵט מוֹסְדֵי הָרִים:

22. Denn das Feuer war durch meinen Zorn angefacht,
Darum brannte es bis in die tiefste Gruft,
Verzehrte Land und seine Frucht
Und entflammte der Berge Gründe.

---

klagst, daß Gottes Beistand sich nicht mehr wie früher in deiner Mitte zeigt, so hast du hier die Antwort.

וינאץ (siehe 4. B. M. 14, 11). Er fühlte sich durch nichts mehr gehalten, sah nichts mehr seines Bleibens würdig (vergl. Firm. 33, 23). ואת עמי ינאצון מהיות עוד גוי לפניהם, und mein Volk halten sie nicht mehr würdig, oder erklären sie nicht mehr würdig, nach ihrer Ansicht ein Volk ferner zu sein.

ויאמר אסתירה וגו׳. Sie glauben meiner und meines Beistandes entraten zu können, mögen sie einmal erfahren, wohin sie ohne mich geraten. אסתירה פני מהם, will ihnen meine besondere Fürsorge nicht mehr sichtbar werden lassen. כי דור תהפכות המה, sie sind ein Geschlecht voller Wandlungen, sie wechseln rasch ihre Gesinnungen, gehen rasch von einer Stimmung zum Gegenteil über. Im Leid suchen sie mich, und ist ihnen geholfen, vergessen sie mich.

V. 21. הם קנאוני וגו׳. Sie haben wesenlosen, von jeder selbst vermeintlichen Göttermacht fernen Dingen eine nur mir gebührende Huldigung erwiesen, haben selbst mit Dingen, deren zweck- und zukunftlose Nichtigkeit auf Händen lag, mir zuwider gehandelt: ich lasse sie durch Bevölkerungen rechtsberaubt werden, die selbst schon im eigenen sozialen Zusammenhang alle ein Volksdasein bedingende Rechtsachtung verloren haben — sie drückten und beraubten sich unter einander, und folgerichtig die Juden umsomehr, — בגוי נבל אכעיסם, gebe ihnen Kummer durch Völker, die keineswegs besser sind als sie, die selbst schon ihre völkersittliche Blüte hinter sich haben und an aller ausschweifenden und grausamen Entartung ihre Weide finden.

V. 22. כי אש קדחה באפי. Denn die zerstörende Macht, die über sie kam, kam infolge meines Unwillens über sie, das gab dieser Macht die so tief und weit greifende zerstörende Gewalt.

23. Leid auf Leid lasse ich über sie kommen,
Verschieße meine Pfeile wider sie.

24. Hungergemergelt, Glut verzehrt und bitteren Todes,
Und Tiergebiß lasse ich wider sie los,
Neben Wut der Staubesschleicher.

25. Von draußen rafft das Schwert,
Von drinnen Angst,
Jüngling wie Jungfrau,
Säugling mit dem Greis.

26. Ich spräche: In einen Winkel weise ich sie,
Lasse aus der Menschheit ihr Andenken schwinden;

27. Sammelte ich damit nicht Verdruß vom Feinde,
Ihre Dränger könnten es verkennen,
Könnten sagen: Unsere Hand ist hoch,
Nicht Gott hat alles dies bewirkt!

23. אַסְפֵּה עָלֵימוֹ רָעוֹת
חִצַּי אֲכַלֶּה־בָּם:
24. מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף
וְקֶטֶב מְרִירִי
וְשֶׁן־בְּהֵמוֹת אֲשַׁלַּח־בָּם
עִם־חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר:
25. מִחוּץ תְּשַׁכֵּל־חָרֶב
וּמֵחֲדָרִים אֵימָה
גַּם־בָּחוּר גַּם־בְּתוּלָה
יוֹנֵק עִם־אִישׁ שֵׂיבָה:
26. אָמַרְתִּי אַפְאֵיהֶם
אַשְׁבִּיתָה מֵאֱנוֹשׁ זִכְרָם:
27. לוּלֵי כַּעַס אוֹיֵב אָגוֹר
פֶּן־יְנַכְּרוּ צָרֵימוֹ
פֶּן־יֹאמְרוּ יָדֵנוּ רָמָה
וְלֹא יְהוָה פָּעַל כָּל־זֹאת:

V. 23. אספה וגו׳, ספה: eines zum andern legen, verwandt mit ספח (siehe Kap. 29, 18). Ich bins, von dem ihnen die gehäuften Leiden kommen, jedes Leid ist ein Pfeil von mir, und אכלה בם, meine verschiedenartigsten Leidenverhängnisse sende ich über sie und gebe ihnen zugleich die Kraft, sie alle zu überdauern, הצי כלו והם אינן כלים (ספרי)!

VV. 24 u. 25. מזי רעב וגו׳. Hier folgt die Schilderung der verschiedenen Pfeile der Gottesverhängnisse, die Israel alle zu überdauern hat, (V. 24) durch die gegen sie empörte Natur, (V. 25) durch das gegen sie gerichtete Völkerwüten. — מזי von מזה (wie מְהֵי von מחה), verwandt mit מסה, aufgelöst werden, schwinden, מצה aussaugen, bedeutet das Schwinden der Säfte durch Hunger. — רשף die innere Glut, so von der Eifersucht: רשפיה רשפי אש (Hohel. 8, 6). Hier: die Fieberglut. — קטב, verwandt mit קטף Abrupfen von Ähren (Kap. 23, 26), eine plötzliche Todesart, die den Menschen unvorbereitet wegrafft. וחלי עפר. וחל rabbinisch das Hinfließen des Wassers am Boden, מוחילה Dachrinne. Daher auch Bezeichnung des Hinschleichens von Schlangen am Boden. Verwandt damit vielleicht שעל, die Fußsohle, משעול כרמים ein enger, nur ein fußbreiter Pfad, den man nur schrittweise durchgehen kann, שועל שחל die pfadschleichenden Füchse und Schakale (siehe zu 4. B. M. 22, 24).

VV. 26 u. 27. אמרתי אפאיהם, פאה das äußerste Ende einer Fläche: Seite oder Winkel, verwandt mit פהה der Wurzel von פה Mund, das in פי חרב, ולה שני פיות (Richter 3, 16) auch die äußerste Seite, die Schärfe des Schwertes bedeutet. אפאיהם ist Hifil von פאה mit auseinander gezogenem Suffixum, so viel als אפאם: ich verweise sie in einen Winkel. מגורה von גור der Wurzel von אגור, Scheuer, also: das geschnittene

28. כִּי־גּוֹי אֹבַד עֵצוֹת הֵמָּה
וְאֵין בָּהֶם תְּבוּנָה׃
חמישׁי. 29. לוּ חָכְמוּ יַשְׂכִּילוּ זֹאת
יָבִינוּ לְאַחֲרִיתָם׃
30. אֵיכָה יִרְדֹּף אֶחָד אֶלֶף
וּשְׁנַיִם יָנִיסוּ רְבָבָה
אִם־לֹא כִּי־צוּרָם מְכָרָם
וַיהוָה הִסְגִּירָם׃

28. Denn ein in seinen Plänen zu Grunde gehendes Volk sind auch sie,
Und Einsicht findet sich nicht bei ihnen.
29. Wären sie weise, würden sie hierauf ihren Verstand wenden,
Würden auf ihr eigenes Ende schließen:
30. Wie verfolgte einer tausend,
Und schlügen zwei zehntausend in die Flucht,
Wenn nicht ihr Hort sie preisgegeben,
Gott sie ausgeliefert hätte!

Getreide einsammeln, so auch: יגרהו בחרמו (Habakuk 1, 15 — das aber mehr auf eine Wurzel גרר hinwiese —); oder es ist von גור: Angst haben, das jedoch sonst nur mit — מ konstruiert wird, לא תגור ממנו (Kap. 18, 22. — Über den Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungen von גור 1. B. M. S. 198.)

Nachdem all dieses Leid über sie ergangen, hätte ich, um sie ferneren Völkermißhandlungen zu entziehen, sie — wie etwa die zehn Stämme — in einen entlegenen Erdwinkel verwiesen, wo sie, auf sich selbst allein beschränkt, der ernsten Besinnung und Rückkehr entgegen reifen mögen, wenn mir nicht vor dem noch größeren Verdruß vom Feinde graute, oder wenn ich damit nicht den Verdruß vom Feinde einernten würde, — כעס בניו ובנתיו wie כעס אויב (V. 19) — פן ינכרו צרימו, ihre Feinde könnten es verkennen, es der Wahrheit entfremden, es als etwas anderes auffassen, als es wirklich ist. So: ואותתם לא תנכרו, wollet ihre Wahrzeichen nicht verkennen, nicht mißdeuten (Job. 21, 29), וינכרו את המקום הזה (Jirm. 19, 4) sie entfremdeten diesen Ort, verkannten seine Bedeutung, oder entzogen ihn seiner Bestimmung. Israel mußte in der Mitte einer ihm und seinem Gotte feindlichen, in noch höherem Maße als es irregegangenen und entarteten Menschheit, und damit freilich ihren Mißhandlungen ausgesetzt bleiben, wenn nicht das Gegenteil von dem erreicht werden sollte, das mit Israels ganzer geschichtlicher Sendung bezweckt war. Statt ein weltgeschichtlicher Fingerzeig für Gott, den Einen-Einzigen, seinen Willen und sein Walten zu sein, würde Israels Verschwinden aus dem Gedächtnis der Menschen von den Völkern nur als ein Triumph des heidnischen Wahns über die jüdische Wahrheit aufgefaßt worden sein, sie hätten in dem über Israel ergangenen Gottesgericht nicht Gottes Gericht, sondern nur den Triumph der eigenen Menschenmacht erblickt. So muß Israel zur Belehrung der Völker dulden und leiden und — bleiben.

V. 28. כי גוי אבד עצות המה, denn die Israel entgegenstehenden Völker gehen zusammen an selbstgeschaffenen Plänen, an dem Dünkel auf ihre politische Staatenweisheit zu Grunde und haben nicht die Einsicht, aus den Thatsachen und Ereignissen die rechten Schlüsse zu ziehen.

V. 29. לו חכמו. Wären sie für Weisheit empfänglich, sie würden ihren begreifenden Verstand auf das unter ihren Augen und durch ihre Vermittlung vollzogene Gottesgericht über Israel richten und daraus den Schluß auf das ziehen, was ihnen selber bevorstehen werde.

VV. 30 u. 31. איכה וגו׳. Die völlige Macht- und Widerstandslosigkeit Israels seinen Feinden gegenüber hätte diesen sagen können, nicht ihrer Tapferkeit und der ihnen

31. Denn nicht unserm Horte gleicht
ihr Hort,
Des sind unsere Feinde selber Richter,
32. Denn von Sedoms Weinstock ist
ihr Weinstock
Und von Amora's Gefilden,
Ihre Beeren sind giftige Beeren,
Bewähren sich als Bitterkeittrauben
ihnen!
33. Drachenwut ist ihr Wein
Und grausames Otterngift.

31. כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם
וְאֹיְבֵינוּ פְּלִילִים׃
32. כִּי־מִגֶּפֶן סְדֹם גַּפְנָם
וּמִשַּׁדְמֹת עֲמֹרָה
עֲנָבֵמוֹ עִנְּבֵי־רֹשׁ
אַשְׁכְּלֹת מְרֹרֹת לָמוֹ׃
33. חֲמַת תַּנִּינִם יֵינָם
וְרֹאשׁ פְּתָנִים אַכְזָר׃

---

durch den Genius ihrer nationalen Errungenschaft innewohnenden Überlegenheit verdanken sie den so unendlich leichten Sieg, sondern der Verlassenheit und Preisgebung Israels von Gott, der bis dahin sein Hort und seine Stärke gewesen, und dessen Beistand es verscherzt. כי לא כצורנו צורם. Denn, wenn Israel von seinem Hort nicht verlassen worden wäre, ja, wenn Israels Hort nicht ganz eigentlich dessen Unterjochung durch die Völker gewollt, es ihnen zu diesem Zwecke nicht ganz eigentlich ausgeliefert hätte, wenn es in dem Kampf der Völker gegen Israel in Wahrheit einen Kampf des Völkerhorts mit Israels Hort gegolten hätte, dann wäre Israel nicht unterlegen, dann wäre nicht Israel, dann wären die Völker die Besiegten gewesen; mit Israels Hort kann der Völker Hort sich nicht messen, das haben ja die Völker bereits aus der ganzen Vergangenheit gelernt, darüber kann man ihnen bereits selbst das Urteil zutrauen. פלילים (siehe zu 1. B. M. 48, 11) פלל und das Subst. פליל findet sich nirgends als Ausübung einer politischen Gewalt. Es ist immer ein auf Überlegung und Folgerung beruhendes Urteilen.

V. 32. כי bezieht sich auf das ganze Vorhergehende (Verse 29—31). Denn, wenn sie das über Israel Ergangene als Gottes Gericht begriffen, wenn sie die Gerichte erwogen hätten, die von diesem Gotte Israels bereits an andern Völkern geübt worden, sie hätten wahrlich, statt Israel zu drücken und zu höhnen, an ihr eigenes Ende denken, daran denken sollen, wie es ihnen ergehen werde, wenn einst Gott mit ihnen ins Gericht geht. Denn der Baum, von dem sie ihre Lebensfreuden pflücken, der Acker, von dem sie ihre Nahrung ernten, das sind ja Setzlinge von Sedoms und Amoras Pflanzung (siehe 1. B. M. 13, 10), Sedoms und Amoras, die dem Gottesgerichte nicht entgangen. Es ist ja nicht der Gedanke der Pflicht, es ist ja derselbe Egoismus und derselbe Hang nach Sinnlichkeit, der ja auch ihnen als leitendes Prinzip gilt. Darum wächst nichts Heilsames an ihrem Baum und die Trauben ihrer Freuden gehen ihnen in Bitterkeiten über.

V. 33. חמת וגו׳. Ihre Lust artet in niedrige Schadenfreude und Grausamkeit aus. Das Ganze ist eine Schilderung der oben als גוי נבל, als sittlich und staatlich entartet bezeichneten Völker, die Gott als Werkzeug seines Strafgerichts an Israel gebrauchte. — ראש siehe Kap. 29, 17. — אכזר. Die Bedeutung von אכזר ist unzweifelhaft. Es kommt wiederholt in der Bedeutung: grausam vor. Zweifelhaft ist die Ableitung. Verglichen mit אכזב (Jirm. 15, 18) wäre die Wurzel כזר, die aber weiter nicht vorkommt und nur vielleicht eine Analogie mit גזר, schneiden gewährt. Man könnte sich fast veranlaßt sehen, es als ein Kompositum אך זר zu begreifen: etwas, was dem andern als völlig fremd, lieblos gegenüber steht.

34. הֲלֹא־הוּא כָּמֻס עִמָּדִי
חָתוּם בְּאוֹצְרֹתָי׃

35. לִי נָקָם וְשִׁלֵּם
לְעֵת תָּמוּט רַגְלָם
כִּי קָרוֹב יוֹם אֵידָם
וְחָשׁ עֲתִידֹת לָמוֹ׃

36. כִּי־יָדִין יְהוָה עַמּוֹ
וְעַל־עֲבָדָיו יִתְנֶחָם
כִּי יִרְאֶה כִּי־אָזְלַת יָד
וְאֶפֶס עָצוּר וְעָזוּב׃

34. Darum liegt es geborgen bei mir,
Besiegelt in meinen Schätzen:
35. Mein ist das Rächeramt und die Vergeltung,
Zur bestimmten Zeit wankt ihr Fuß.
Denn nahe ist der Tag ihres Dunstgewölkes
Und eilt ihnen in kommenden Ereignissen herbei.
36. Denn es richtet Gott einst sein Volk
Und zeigt sich in anderem Ratschluß über seine Diener.
Wenn er sieht, daß jede Macht geschwunden
Und fort ist, was man bewahrt und verläßt.

V. 34. הלא וגו׳. כמס (verwandt mit קמץ in geschlossene Hand zusammengreifen, 3. B. M. 2, 2) bergen. Diesen Völkerausschreitungen gegenüber ist das ihrer wartende Gottesgericht, wenn auch unerkannt in der Gegenwart, doch geborgen bei Gott, und liegt bereits besiegelt in seinen Schätzen, gehört mit zu den Gestaltungen, welche die von seiner Waltung bezweckte Heilszukunft auf Erden herbeiführen.

V. 35. לי וגו׳. אידם. איד (1. B. M. 2, 6). Der von der Erde zur Wolkenbildung aufsteigende Dunst, der sich dann wieder als Wolke über die Erde entladet. So sammelt sich aus den Verirrungen der Menschen selbst der verhängnisvolle Stoff zu dem Gewitter, das, wenn ihr Verhängnis reif geworden, sich über ihre Häupter entladet und איד wird zum Ausdruck für ein den Menschen treffendes Unglück. הלא איד לעול (Job. 31, 1), גם אני באידכם אשחק (Prov. 1, 26). וחש עתידת למו, der יום אידם eilt ihnen in allen kommenden Ereignissen herbei. Jedes kommende Ereignis ist ein Schritt zu diesem Ende.

V. 36. כי ידין ד׳ עמו וגו׳. דון heißt überhaupt, das Recht in einem gegebenen Falle zur Geltung bringen, daher auch ganz eigentlich die Sache des Rechtsgekränkten vertreten (siehe zu 1. B. M. 30, 6 u. 49, 16. — יתנחם siehe zu 1. B. M. 6, 6). Der Kausalsatz כי u. s. w. schließt sich dem unmittelbar Vorhergehenden an und blickt auf die mit V. 26 abgebrochene Schilderung des über Israel kommenden Leidensverhängnisses zurück. Die Völker werden erinnert, des Tages des Gerichtes und der Vergeltung zu gedenken, die auch für sie kommen werden. Denn, heißt es hier, wenn Israel, seiner Verirrungen wegen seines staatlichen Glückes verlustig, ins Exil wandern mußte und — zu seiner und der Völker Belehrung — in ihre Mitte zerstreut und ihrer Willkür hülflos preisgegeben ward, so war es doch, wie immer auch von seiner idealen Bestimmung abgefallen, den Völkern gegenüber עמו ועבדיו, das Gottesvolk und die Seinem Gesetzeswillen und Seinen Waltungszwecken sich dienend Unterordnenden geblieben. Zum vollendeten Bundesbruch mit Gott und seinem Gesetze und zur gänzlichen Verleugnung desselben war es ja nie gekommen. Das dieser שירה zu Grunde liegende כי לא תשכח מפי

37. וְאָמַר אַי אֱלֹהֵימוֹ
צוּר חָסָיוּ בּוֹ:
38. אֲשֶׁר חֵלֶב זְבָחֵימוֹ יֹאכֵלוּ
יֶשְׁתּוּ יֵין נְסִיכֵם
יָקוּמוּ וְיַעְזְרֻכֶם
יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה:

37. Dann sagt er: Wo nun ihre Götter,
Der Hort, in den sie Zuversicht gehabt.
38. Die ihr Mahlopferfett sollten essen,
Trinken ihren Gußopferwein;
Laßt sie doch aufstehen und euch helfen,
Daß euch Beschützung werde!

זרעו (Kap. 31, 21) hat sich doch ebenso wie die verheißenen Leiden und eben in ihnen bewährt. Waren sie daher durch die Entziehung des Gottesschutzes den Ausschreitungen der Völker hülflos preisgegeben, so war damit doch nicht eine jede Mißhandlung, die sie zu erdulden hatten, gerechtfertigt. Vielmehr war diese Zerstreuung der Machtlosen unter die Mächtigen zugleich eine ernste Probe für diese, wie weit die Menschlichkeit und das Rechtsgefühl in ihrer Brust zur Geltung kam. Denn nicht in der Behandlung des Mächtigen, allenfalls zur Vergeltung Gerüsteten, zeigt sich die Menschlichkeit und das Recht. Wie viel Teilnahme und Rechtsachtung der Schwache unter Starken, der Mensch unter Menschen findet, das ist der Gradmesser des sittlichen Werts der Starken. Darum ידין ד' עמו, wird Gott über die Behandlung, die „sein Volk" inmitten der Völker gefunden, zu Gericht gehen, ועל עבדיו יתנחם und zeigt sich in geändertem Ratschluß über „seine Diener", כי יראה וגו', sobald er sieht, daß sein Volk und seine Diener alles eingebüßt und nichts Beachtungswertes und nichts Geringes mehr haben, woraus ihnen eine Stütze und eine Zukunft erwachsen könnte. Mit den Verse 23, 24 und 25 geschilderten Leiden hat das über Israel sich vollziehende Verhängnis seinen vernichtendsten Grad erreicht. Mit dem כי יראה כי אזלת יד u. s. w. war der Ausspruch (V. 20) אראה מה אחריתם (V. 26) eingetretenen Zerstreuung ein Anfang zur Rettung und Heilung betreten. Vergl. die Aussprüche der Weisen: צרקה עשה הב"ה עם ישראל שפזרן בין האומות (Peßachim 87 b) und תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי עלמא שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח ובעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו (Sanhedrin 98 a. — Zu der chronologischen Zusammenstellung Raschis der שני אלפים תורה dürfte hinzuzufügen sein, daß die Abfassung der משנה, dieser große Akt der Erhaltung der תורה vor dem fortschreitenden Auseinandergehen der jüdischen Gesamtheit in die Zerstreuung, um 3978 a. m. 150 J. nach dem חורבן, somit in die letzte Zeit der שני אלפים תורה fällt. Um das Jahr 3978 a. m. ging, nach ר' שרירא גאון, zu ר'בי's Lebzeiten רב nach Babylon und stirbt dort um das Jahr 4003.)

אולה, seltene Form für אולה wie ונשכחה צור (Jes. 23, 15). אפס עצור ועזוב, עצור ist das, was der Mensch sich zu erhalten bemüht ist, עזוב das für ihn Wertlose, um dessen Erhaltung er sich nicht kümmert. Der Ausdruck der höchsten Machtlosigkeit ist es, wenn das, was man sich zu erhalten wünscht, ebenso verloren ist wie das, was man sich selbst überläßt. So auch Kön. II. 14, 10.

VV. 37 u. 38. ואמר וגו'. Wenn Israel durch feindliche Natur- und Menschenmacht so heruntergekommen, daß seine völlige Macht- und Hülflosigkeit sichtbar am Tage liegt, wird Gott dadurch endlich Israel für immer die völlige Nichtigkeit alles dessen zum Bewußtsein gebracht haben, worin es, von Gott abgewendet, die Schöpfer und Schutzmächte seines Glückes und seiner Freuden hat suchen wollen, denen es חלב זבחימו, das Beste seiner Wohlstandsopfer, und יין נסיכם, den Opferguß seines Freudenweins,

39. רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא
וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי
אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה
מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא
וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל׃

ששי. 40. כִּי־אֶשָּׂא אֶל־שָׁמַיִם יָדָי
וְאָמַרְתִּי חַי אָנֹכִי לְעֹלָם׃

39. Sehet nun, daß Ich Ich bin
Und kein Gott neben mir;
Ich töte und belebe,
Ich habe verwundet, Ich heile wieder,
Meiner Hand entreißt man nichts.

40. Denn ich hebe zum Himmel hin
meine Hand
Und spreche: Ich lebe ewig!

---

zum Huldigungsanteil gebracht. Subjekt von יאכלו und ישתו ist wohl אלהימו, da חלב und יין des Opfers nicht vom Opfernden genossen wurde, sondern der Gottheit dargebracht wurde, die in beiden gleichsam den Genußanteil vom Opfermahl erhielt. Im jüdischen Opfer kommen חלב und יין dem der Hingebung an das Gottesgesetz errichteten Altar zur Nahrung und Weihe.

V. 39. ראו וגו׳. Nun, nachdem alles, alles andere, worauf ihr eure Zuversicht gesetzt, sich euch nutzlos und nichtig erwiesen, und von keiner Seite euch Hülfe und Rettung winkt, nun sehet, כי אני אני הוא, daß Ich allein Ich bin, Ich allein die absolute, von nichts abhängige, ihr Sein nur in Sich tragende, in ihrem Wollen durch nichts bedingte ewig unveränderliche, Ich allein die einzige wirkliche Persönlichkeit bin, der gegenüber alles andere bedingt und in seinem Gegensatz nichtig ist, von der somit alles Gewordene ward und alles Werdende allein zu erhoffen ist, der daher allein euch bleibt, nachdem mit Ihm, als ihr ihn verließet, alles andere euch verlassen. אני אמית ואחיה, in mir allein wohnt der ewige Quell alles Seins und Lebens, Ich töte, Ich belebe auch wieder, מחצתי, wie Ich es war, der euch geschlagen, ואני ארפא, so bin auch Ich es allein, der ich euch wieder heile, ואין מידי מציל: ihr habt geglaubt, euch durch Huldigung anderer Schutzmächte meiner Beherrschung und Leitung entziehen zu können, ihr sehet nun, wie ich euch doch mir nicht habe verloren gehen lassen, wie ich, wenngleich auf langen Umwegen, über Wege des Todes und des Leidens euch wieder zu meiner ausschließlichen Herrschaft und Leitung zurückführe.

V. 40. נשא יד ׳וגו אשא כי. findet sich allerdings namentlich auch von Gott wiederholt als Ausdruck des Schwörens, so 2. B. M. 6, 8 und sonst. Ebenso חי אני (nicht, wie hier חי אנכי) als Formel eines solchen Schwures, z. B. 4. B. M. 14, 21 und 28. Allein נשא יד אל שמים findet sich nicht in diesem Sinne, dürfte auch von Gott gebraucht, wohl ungeeignet erscheinen, wie weiter ersichtlich entspräche auch nur חי אני dem Schwur, חי אנכי לעולם erscheint auch als ein durchaus selbständiger Satz der Aussage, und endlich wäre es Schwur, so würde, wie immer bei Schwüren, das folgende אם eine Verneinung bilden, wie חי אני אם אתם תבאו וגו׳, ואולם חי אני וגו׳ אם יראו וגו׳ (4. B. M. 14, 23 u. 30). Wir glauben daher, es in dem Sinne wie: אשא אל גוים ידי וגו׳ (Jes. 49, 22) nehmen zu sollen, wo es das Entbieten zur Erfüllung einer Anforderung bedeutet. So auch hier: Ich entbiete den Himmel zur Vollstreckung meines Willens. חי אנכי וגו׳. Wir haben bereits (1. B. M. S. 122 f. u. 408) den Unterschied zwischen אני und אנכי, insbesondere im Ausspruch von Gott bemerkt. Während אני die Persönlichkeit im Gegensatz zur Welt und in ihrer absoluten Unabhängigkeit von derselben bedeutet — daher ja auch beim Schwur חי אני —, drückt אנכי vielmehr die Persönlichkeit als umfassenden Träger, als dasjenige aus, worin die Welt ausschließlich

41. אִם־שַׁנּוֹתִי בְּרַק חַרְבִּי
וְתֹאחֵז בְּמִשְׁפָּט יָדִי
אָשִׁיב נָקָם לְצָרָי
וְלִמְשַׂנְאַי אֲשַׁלֵּם׃

41. Hätte ich den Blitz meines Schwertes geschärft,
Griffe zum Recht meine Hand,
Wendete ich Rache auf meine Feinde zurück
Und übte Vergeltung an meine Hasser:

42. אַשְׁכִּיר חִצַּי מִדָּם
וְחַרְבִּי תֹּאכַל בָּשָׂר
מִדַּם חָלָל וְשִׁבְיָה
מֵרֹאשׁ פַּרְעוֹת אוֹיֵב׃

42. So müßte ich trunken machen meine Pfeile von Blut,
Und Fleisch fräße mein Schwert
Von Blut Erschlagener und Gefangener,
Von Feindes Lockenhaupt.

43. הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ
כִּי דַם־עֲבָדָיו יִקּוֹם
וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו
וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ עַמּוֹ׃ פ

43. Darum, Völker, machet heiter seines Volkes Los,
Denn das Blut seiner Diener rächt er,
Und Rache wendet Er auf seine Feinde zurück, —
Und seine Menschenerde sühnt sein Volk.

---

ihren Halt und ihre Stütze findet. Es war hier zuvor gesagt, wie, wenn Israel erst ganz hülf- und hoffnungslos darniederliegt, ihm die Erfahrung werden soll, wie denn doch Gott allein der unveränderlich Bleibende sei, dem es nicht entgehen, zu dem es vielmehr zuletzt zurückkommen werde, um von Ihm, der es darniedergeworfen und geschlagen, wieder Leben und Heilung zu gewinnen. Denn, spricht Gott, wenn Israel erst ganz erstorben darniederliegt, dann „hebe ich meine Hand zu dem Himmel hin und spreche: Ich bin der ewig Lebendige!" Ich bin die Allmacht und das ewige Leben. Bin die Allmacht, und die Himmel vollstrecken nunmehr meinen heilenden und rettenden Willen an meinem Volk, wie sie die Vollstrecker meines Unwillens gewesen. Und bin das ewige Leben, bin der ewig Lebendige, und bins nicht nur an mir und für mich im Gegensatz zu allem sonst Dahinsterbenden, חי אנכי לעולם: bins für alles sonst Dahinsterbende, gebe dem Abgestorbenen Anteil an meinem ewigen Leben, wecke das Hingestorbenste, wecke Israel auf zu neuem Sein und neuem Leben.

VV. 41 u. 42. אם שנתי וגו׳. Wenn es die Völker dahin kommen ließen, daß ich erst mein Schwert geschärft habe, um Gericht zu üben, sie nicht zeitig einen anderen Weg einschlagen, wenn sie צרי ומשנאי, wenn sie die Gegner und Hasser meiner Herrschaft und meines Sittengesetzes bleiben wollten, so daß ich rächend Vergeltung üben müßte, wenn ich so ihnen thun sollte, wie sie an Israel und an anderen Wehrlosen gethan: dann müßte meine Rache blutig wild und grausam werden. — מדם חלל ושביה gehört zu וחרבי תאכל בשר zu מראש פרעות אויב, אשכיר חצי מדם. Sie haben nicht nur חלל in der Schlacht, sondern auch שביה, wehrlose Gefangene getötet und haben die abgeschlagenen Köpfe triumphierend auf ihren Schwertern getragen — darum

V. 43. הרנינו גוים עמו. Vergl. ברכת אובד עלי תבא ולב אלמנה ארנין (Job 29, 13), darum ruft Gott, indem er Israel unter die Völker hinstreut: Machet heiter meines Volkes Los, behandelt sie nicht unmenschlich und grausam! Drei Motive werden

dem Aufruf הרנינו גוים עמו beigegeben. כי דם עבדיו יקם: Israels Zerstreute treten als עבדיו, als den Namen Gottes tragend, nach ihm gekennzeichnet in die Mitte der Völker, in diesem Gott lebt ein Rächer eines jeden unschuldig vergossenen Blutes derselben; נקם ישיב לצריו: jede Verletzung der Anforderungen des Rechts und der Menschlichkeit läßt Gott auf die Schuldigen zurückfallen, die in Verleugnung der Rechts- und Menschlichkeitspflichten Seine Herrschaft verleugnen, seine צריו sind; und — וכפר אדמתו עמו, und sein Volk soll seine Menschenerde sühnen, in der Besserbehandlung seines Volkes soll die in dem Gehorsam gegen sein Sittengesetz sich bethätigende endliche Huldigung der Gottesherrschaft auf Erden ihren Ausdruck, und damit das unter Verleugnung derselben so vielfach auf der Menschenerde gegen Recht und Menschtum Gesündigte seinen sühnenden Abschluß finden — die Behandlung Israels wird zum Gradmesser der Gotteshuldigung auf Erden, so daß der Antritt des Gottesreichs auf Erden Hand in Hand geht mit dem Aufhören der völkergeschichtlichen Mißhandlung Israels. — So schließt Jesaias Kap. 66, 20: והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לד' וגו' על הר קדשי ירושלים אמר ד' כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ד', und sie bringen eure Brüder alle von allen Völkern Gott zur Huldigungsgabe zum Berge meines Heiligtums hinan, wie Israels Söhne das Huldigungsopfer in reinem Geräte zum Gotteshause bringen. —

Die hier für die Völker niedergelegte Mahnung הרנינו גוים עמו legt den Gedanken nahe, daß die ja auch in der That verwirklichte Voraussetzung vorgewaltet habe, es werde dieses Buch der Gotteslehre durch die Hand seiner zerstreuten Träger zum Gemeingut der Völker werden und damit auch diese Völkermahnung ihnen ebenso zum Bewußtsein kommen, wie deren Verständnis und Erfüllung durch die eben mit diesem Buche vorbereitete Lehre von Gott dem Einzig-Einen und den daraus folgenden Wahrheiten von der Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen und den Rechts- und Menschlichkeitspflichten vorbereitet und einer immer fortschreitenden Verwirklichung werden näher geführt werden. Eine Voraussetzung, die zugleich die Thatsache enthalten würde, daß das jüdische Volk durch den Einfluß, den das von ihm in die Mitte der Völker mit hinausgetragene Buch der Bücher auf seine und der Völker Erleuchtung und Gesittung üben werde, sich selbst den Weg zu den Pforten der Erlösung bahnt. —

גדולה שירה heißt es im ספרי am Schlusse der Erläuterungen der שירה, שירה שיש בה עכשיו ויש בה לשעבר ויש בה לעתיד לבא ויש בה לעולם הבא, wie groß ist die שירה, du findest darin die Gegenwart, die Vergangenheit, die Zukunft und die dereinstige künftige Weltgestaltung. —

Als Gesang zu den Mußafopfern am Sabbat wurde die שירה von den Leviten in sechs Abschnitten gesprochen, die nach den Anfangsbuchstaben mit dem Merkwort: הזיולך bezeichnet werden, האזינו (V. 1), זכור (V. 7), ירכיבהו (V. 13), וירא (V. 19) — nach andern וישמן (V. 15) —, לולי (V. 27) — nach andern לו (V. 29) —, כי ידין (V. 36) — R. H. 31a — und wird dort gelehrt, daß כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בבית הכנסת, daß diese Abteilungen auch bei den Sabbatvorlesungen in den Synagogen zu beachten sind. (Eine Weisung, welche gegen den Beginn des vierten Abschnittes mit V. 15 sprechen würde, da dann für den dritten Abschnitt regelwidrig nur zwei Verse blieben). Es sind dies natürliche Gruppierungen des Gedankenganges der שירה: Verse 1—6: Gott, Charakteristik der allgemeinen und besonderen Beziehungen seiner Waltung zur Welt und Israel. Verse 7—12: Israels, seine Bestimmung und seine Entstehungsgeschichte; Verse 13—18: sein Glück und seine Verirrungen im Glücke; Verse 19—26: sein Untergang in Folge dieser Verirrungen. Verse 27—35: Zweck seiner Zerstreuung unter die Völker als warnende Mahnung derselben. Verse 36—43: Heilung des jüdischen Untergangs und Ausblick auf die jüdische und Völkerzukunft.

שביעי. 44. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת־
כָּל־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה־הַזֹּאת בְּאָזְנֵי הָעָם
הוּא וְהוֹשֵׁעַ בִּן־נוּן׃
45. וַיְכַל מֹשֶׁה לְדַבֵּר אֶת־כָּל־
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל׃
46. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שִׂימוּ לְבַבְכֶם
לְכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵעִיד
בָּכֶם הַיּוֹם אֲשֶׁר תְּצַוּם אֶת־בְּנֵיכֶם
לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה
הַזֹּאת׃
47. כִּי לֹא־דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם
כִּי־הוּא חַיֵּיכֶם וּבַדָּבָר הַזֶּה תַּאֲרִיכוּ
יָמִים עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים
אֶת־הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃ פ

44. Moſche kam und ſprach alle Worte dieſes Geſanges zu den Ohren des Volkes, er und Hoſchea, Sohn Nuns.

45. Als nun Moſche alle dieſe Worte zu ganz Jisrael zu reden vollendet hatte,

46. ſagte er zu ihnen: Gebet euren Sinn mit Ernſt allen den Worten hin, die ich heute an euch bezeuge, daß ihr auf ſie eure Kinder verpflichtet, gewiſſenhaft alle Worte dieſer Lehre zu erfüllen.

47. Denn es iſt kein von euch leeres Wort, es iſt vielmehr euer Leben, und hierdurch verlängert ihr eure Tage auf dem Boden, wohin ihr den Jarden überſchreitet, ihn in Beſitz zu nehmen.

V. 44. ויבא וגו׳. Nachdem es ſchon oben (V. 30) hieß וידבר משה וגו׳ את דברי השירה וגו׳, ſo iſt hier wohl noch geſagt, daß, nachdem Moſes zuerſt die שירה an die ganze Volksgemeinde gerichtet hatte, er noch unter Aſſiſtenz Joſuas zu einzelnen Gruppen ging, ſie mit dem Inhalt des Gehörten vertraut zu machen. So ספרי: באזני העם מלמד שהיה משקעם באזניהם, er ſenkte ſie, machte ſie eindringlich, in ihre Ohren, הוא והושע בן נון, nicht יהושע: in dem Moment, in welchem er zur Seite des ſcheidenden Führers dem Volke gegenüber in die hohe Stellung ſeines Nachfolgers eintrat, fühlte er ſich ganz in der Beſcheidenheit ſeiner jugendlichen Vergangenheit, als er noch Hoſchea und noch nicht Jehoſchua war (ספרי).

V. 46. שימו לבבכם וגו׳. שים לב bezeichnet eine anhaltende ernſte Hingebung des ganzen inneren Sinnes zur Erfaſſung eines Gegenſtandes, מלמד, heißt es im ספרי, שצריך אדם שיהיו עיניו ולבו ואוזניו מכוונים לדברי תורה וכן הוא אומר בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך לכל אשר אני מראה אותך וגו׳ ושמת לבך למבוא הבית בכל מוצאי המקדש (Ezech. 44, 5), והרי דברים ק״ו ומה בית המקדש שנראה בעינים ונמרד ביד צריך אדם שיהו עיניו ולבו ואוזניו מכוונים דברי תורה שהם כהררים שימו לבבכם לכל הדברים וגו׳ התלויים בשערה על אחת כמה וכמה. In dem Ausdruck וגו׳ שימו לבבכם לכל הדברים liegt die Lehre, daß man Auge und Herz und Ohr zuſammen auf die Erfaſſung und das Verſtändnis der Worte der תורה richten muß. In gleicher Weiſe wird auch Ezechiel aufgefordert, als ihm der Abriß des einſtigen Tempelbaus gezeigt wurde. Wenn nun etwas, das mit ſinnlichem Anſchauen und Meſſen aufzufaſſen iſt, die geſammelte Aufmerkſamkeit des Auges, Geiſtes und Ohres beanſprucht, geſchweige die Worte der Lehre, deren inhaltſchwere Sätze oft an feinſten Begriffs- und Ausdrucksunterſcheidungen wie Berge an einem Haare hängen. אשר אנכי מעיד בכם, die ich bezeugend und warnend an euch richte (ſiehe Kap. 30, 19).

V. 47. כי לא דבר רק הוא מכם. Wie der Begriff: von etwas voll ſein auch auszudrücken iſt, wie: רוח מלא מאלה יבוא לי, ein von ihnen erfüllter Wind

מפטיר. 48. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה לֵאמֹר:
49. עֲלֵה אֶל־הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה
הַר־נְבוֹ אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ מוֹאָב אֲשֶׁר
עַל־פְּנֵי יְרֵחוֹ וּרְאֵה אֶת־אֶרֶץ כְּנַעַן
אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לַאֲחֻזָּה:
50. וּמֻת בָּהָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹלֶה
שָׁמָּה וְהֵאָסֵף אֶל־עַמֶּיךָ כַּאֲשֶׁר־
מֵת אַהֲרֹן אָחִיךָ בְּהֹר הָהָר וַיֵּאָסֶף
אֶל־עַמָּיו:
51. עַל אֲשֶׁר מְעַלְתֶּם בִּי בְּתוֹךְ

48. An demſelben Tage ſprach Gott zu Moſche:

49. Gehe zu dieſem Berge der Übergänge, zu dem Berg Nebo hinan, welcher im Lande Moab, welcher vor Jericho liegt, und ſiehe das Land Kenaan, welches ich Jisraels Söhnen zum Beſitz gebe,

50. und ſtirb auf dem Berge, wohin du hinauf ſteigſt, und werde zu deines Volkes Kreiſen geſammelt, wie dein Bruder Aharon auf dem Berge Hor geſtorben und zu ſeines Volkes Kreiſen geſammelt worden.

51. Weil ihr in der Mitte der Söhne Jisraels bei den Kadeſch-Hader-

---

kommt mir, d. i. ſie werden durch einen Sturm aufgehoben und zu mir gebracht (Jirm. 4, 12), ſo ſcheint auch רק מ־ leer von etwas, von etwas nicht erfüllt, zu bedeuten, und כי לא דבר רק הוא מכם hieße: denn es iſt kein von euch leeres Wort, es iſt kein Wort, deſſen Inhalt nicht ganz und gar ihr ſelber bildet. Entweder: dieſe bezeugende Aufforderung zur Erfaſſung und Erfüllung des Geſetzes iſt kein für euer ganzes Sein und Wollen gleichgültiges Wort, euer ganzes Sein und Wollen liegt in ihm. Oder: In der ganzen Lehre giebt es kein Wort, in welchem nicht ihr, d. h. euer ganzes Sein und Wollen enthalten wäre. Kein Wort der תורה iſt gleichgültig. In jedem liegt eine für euer ganzes Sein und Wollen wichtige Wahrheit. אין לך דבר ריקם בתורה שאם הדרשנו שאין בו מהן שכר בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא (ספרי).

VV. 48—52. Siehe 4. B. M. zu Kap. 20, 12 u. 13; 27, 12—14.

V. 48. בעצם היום הזה. Wie bereits zu 1. B. M. 17, 23 bemerkt, bezeichnet nach Auffaſſung der Weiſen עצם היום immer die Macht des Tages, d. i. die volle Mächtigkeit, die Helle des Tages, und ſagt, daß der Vorgang am hellen Tage geſchehen. Moſes Todesgang gehörte mit hinein in den Kreis ſeines ganzen menſchlich freien Pflichtlebens. Es war nicht ein paſſives Erdulden phyſiſcher Notwendigkeit. Es war ein ſittlich freies Sichhingeben an den Willen Gottes und ſeines Waltens, wie jede andere Pflichtthat. Es dürfte dies um ſo mehr hervorgehoben ſein, je ſchmerzlicher gerade der Moment ſeines Scheidens ihn der eigentlichen Krönung ſeines ganzen irdiſchen Wirkens entzog, je mehr gerade jetzt in dem Augenblick des Übergangs zu der Beſitznahme des Landes und der eigentlichen Verwirklichung des Geſetzes das Volk ſeiner bedürfen mochte, und je mehr er nach Kap. 34, 7 ſich noch in dem Vollbeſitz der zur fernen Wirkſamkeit erforderlichen körperlichen und geiſtigen Kraft wiſſen durfte.

V. 49. אשר בארץ מואב אשר על פני ירחו. Dieſer doppelte Relativſatz ſpricht die beiden Momente aus, welche der Örtlichkeit ihren Charakter erteilt: Moſes ſoll außer Landes im Anblick des Landes ſterben, welches als Ziel ſeiner ganzen bisherigen Volksleitung vorſchwebte.

V. 51. על אשר מעלתם בי וגו׳ על אשר לא קדשתם אותי וגו׳. Der Vorgang, auf welchen zurückgeblickt wird, wird in ſeinem doppelten Charakter gezeichnet, in ſeiner

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ מִדְבַּר־צִן עַל אֲשֶׁר לֹא־קִדַּשְׁתֶּם אוֹתִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

52. כִּי מִנֶּגֶד תִּרְאֶה אֶת־הָאָרֶץ וְשָׁמָּה לֹא תָבוֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃ פ

לג 1. וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מוֹתוֹ׃

2. וַיֹּאמַר יְהוָה מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֶשְׁדָּת לָמוֹ׃

* כתיב חד וקרי תרין.

wassern in der Wüste Zin euch an mir vergangen; weil ihr mich nicht in der Mitte der Söhne Jisraels geheiligt habt.

52. Denn aus der Ferne sollst du das Land sehen, dorthin nicht kommen, zu dem Lande nicht, das ich Jisraels Söhnen gebe.

Kap. 33. V. 1. Und dies ist der Segen, mit welchem Mosche, der Mann Gottes, Jisraels Söhne vor seinem Tode segnete.

2. Er sprach: Gott, von Sinai trat er ein und war von Seïr schon ihnen aufgegangen, hatte ihnen vom Gebirge Paran her getagt und war nun aus Myriaden Heiligtums gekommen; aus Seiner Rechten ward Gesetz gewordenes Feuer ihnen.

Pflichtwidrigkeit gegen Gott, und in der Vereitelung des mit dem Auftrage beabsichtigten Zweckes, und beides, בתוך בני ישראל, nicht im Privatleben, sondern in der öffentlichen Stellung eurer Wirksamkeit im Volke.

מעלתם בי, ihr habt bei diesem Vorgange das Vertrauen nicht gerechtfertigt, das ich in die Heiligkeit eures Charakters und Berufes zu setzen berechtigt war (siehe zu 3. B. M. 5, 15). מי מריבת קדש מדבר צין (siehe zu 4. B. M. 27, 14).

וזאת הברכה

Kap. 33. V. 1. וזאת הברכה. איש האלהי', der Mann Gottes, der Mann, der in einer nahen Beziehung zu Gott gestanden, den Gott als seinen Diener und Boten gebraucht hatte. In der תורה kommt diese Bezeichnung von Moses nur hier vor. Wenn, wie wir glauben, dieser Segen von Moses nicht wie der übrige Inhalt der תורה als Gottes Wort, sondern als zunächst seinem eigenen Innern entstammend gesprochen war, so dürfte sich diese einzig hier gegebene Bezeichnung איש האלהי' wohl dahin begreifen lassen. Bei allem Bisherigen war Moses Gottes Organ und bedurfte es daher einer solchen näheren Charakterisierung nicht. Aber eben, weil dieser Segen nicht Gottes, sondern Moses Ausspruch war, sagt diese Bezeichnung der Persönlichkeit, die hier gesprochen, daß denn doch diesen Aussprüchen ein unvergleichlich höherer Wert beizumessen sei, als wenn in ihnen nur die Rede eines gewöhnlichen Menschen vorläge. Es war doch משה איש האלהים, der hier den Segen gesprochen, doch der Mann, den Gott einer so nahen Beziehung zu sich gewürdigt hatte, und wenn diese ברכה auch vielleicht nicht ברוך נבואה gesprochen worden, so war sie doch jedenfalls vom רוח הקדש getragen. Vergleiche Ps. 90 תפלה למשה איש האלהים.

V. 2. ויאמר וגו'. מסיני בא, nicht לסיני בא, sondern מסיני: vom Sinai trat Gott in Jsraels Mitte ein (מכילתא פ'יתרו). בא, זרח, הופיע, oder vielmehr הופיע,

זרח, בא sind fortschreitende Stufen einer Lichterscheinung. הופיע ist das erste Heraustreten aus dem Dunkel, eine das kommende Licht ankündigende Helle. יפע (verwandt mit יפח hauchen) entspricht dem Anbrechen des Tages. זרח ist der Strahlenwurf (verwandt mit זרע, ausstreuen), die Morgenröte; das Licht ist noch fern, seine Strahlen bringen jedoch bereits zu uns. Mit בא steht das Licht in unserem Zenith. קומי אורי כי בא אורך וגו' (Jes. 60, 1—3). Das ganze Bild sagt dort, wenn über Israel die Sonne Gottes leuchtet, ist dies Morgenröte für die übrigen Völker.) עשו ist עשיר פארן: ישמעאל (1. B. M. 21, 21). Es dürfte hier gesagt sein: die abrahamitische Verheißung hätte sich auch an Ismael und Esau erfüllen können; allein schon als sich von Ismael Paran und noch mehr als später sich von Esau Seir gestaltete, wies deren Charakteristik darauf hin, daß die Verwirklichung der Gottesverheißung noch auf ein anderes, späteres Geschlecht zu warten hätte, das sich nun endlich in Israel dem Einzuge der Gottesherrlichkeit auf Erden mit Empfang der תורה darbot. Das למו ist auch auf הופיע zu beziehen. Mit Ismael kündigte sich für Israel der Tag an, mit Esau leuchtete nach ihm hin das Morgenrot, mit מתן תורה am Sinai trat das Gotteslicht in Israels Mittagslinie ein. Ähnlich ספרי z. St. הלך אצל בני עשו ואמר להם מקבלים אתם את התורה u. s. w. (siehe daselbst). — ואתה מרכבות וגו'. Eine Einsicht in die verschiedenen Stellen, in welchen אתה vorkommt, scheint zu ergeben, daß dasselbe vorzugsweise nicht sowohl ein örtliches Hinkommen, das Hinkommen zu einem Orte, sondern das Hinkommen zu einer Person und zwar insbesondere ein erwartetes Hinkommen ausdrückt. רבבות קדש sind die Myriaden im Dienste Gottes stehender Geister, zu deren Charakter קדש, die unwandelbare Bereitschaft für das im Dienste Gottes zu bethätigende Gute gehört, deren Natur die Möglichkeit zu fehlen versagt ist, die, wie es Ezechiel 1, 9 heißt, לא יסבו בלכתן, nie abweichen in ihrem Wandel, für die somit ebenfalls ein Gesetz nicht berechnet ist, das geistig-leiblichen, zum freien Gottesgehorsam berufenen, und daher mit der Abirrungsfähigkeit begabten Wesen das Regime ihres Lebens bringen soll. Nicht שעיר und פארן und auch nicht רבבות קדש waren für dies Gesetz geeignet.

מימינו אשרת למו, אש דת, diese beiden als ein Wort geschriebenen Worte bilden einen Begriff. דת kommt nur hier als Begriffsbezeichnung der תורה vor. Es ist gleichsam der kosmische Begriff der תורה, Bezeichnung dessen, was die תורה im Welthaushalte Gottes bedeutet. אש ist die in allen physischen Wesen Bewegung, Veränderung und Leben gestaltende Kraft, das אש שחורה, das dunkle, unsichtbare Feuer, wie es die Weisen (דברים רבה עקב) nennen, durch welches sich die ewigen, von Gott gegebenen Weltgesetze in allen seinen Geschöpfen vollziehen. Dieses in allen Geschöpfen, ihnen unbewußt, von ihrem Willen unabhängig, durch das höchste Bewußtsein und den höchsten Willen, durch Gott gesetzte und gewollte, und durch die Allmacht seines Willens sich vollziehende Gesetz, sollte für das zur sittlichen Freiheit berufene Geschöpf, sollte für den Menschen nicht in ihm, ohne sein bewußtes Wollen sich vollziehen, sollte an ihn zur freien Aufnahme in Geist und Willen herantreten, und das ist die תורה. Sie ist nichts, als das an den Menschen ausgesprochene, in allen übrigen Geschöpfen sich aussprechende Gottesgesetz; durch seine Erfüllung nimmt erst der Mensch bewußtvoll und frei die Stelle ein, welche alle übrigen Wesen bewußtlos und unfrei erfüllen, es ist das „Gesetz gewordene Feuer". Und מימינו, es ist Gottes helfende und stützende Heilesrechte (siehe 2. B. M. 1, 5 u. 6), die ihnen dieses Gesetz reichte. Ratlos, halt- und hülflos ist der Mensch ohne dies sein innerstes Wesen und seine Bestimmung ihm deutende, und damit ihn des Beistandes seines und seiner Welt Schöpfers und Meisters versichernde Gesetz. Es kommt seinem innersten Bedürfnis entgegen (Ps. 19).

דות, die Wurzel von דת, kommt nur noch rabbinisch in der Bedeutung דות, einer nicht in der Erde gegrabenen, sondern oberirdisch gebauten Cisterne vor. Dieser Begriff

3. אַף חֹבֵב עַמִּים כָּל־קְדֹשָׁיו בְּיָדֶךָ
וְהֵם תֻּכּוּ לְרַגְלֶךָ יִשָּׂא מִדַּבְּרֹתֶיךָ׃

3. Auch Völker zur Pflicht zu führen nimmst Du alle seine Heiligen in die Hand; sie werden bei deiner Waltung Schritt ihrer Ohnmacht inne, es aber trägt deine dich aussprechenden Worte.

4. תּוֹרָה צִוָּה־לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה
קְהִלַּת יַעֲקֹב׃

4. Die Lehre, welche uns Mosche geboten, sie ist das Erbgut, Jaakobs Gemeinde!

---

einer oberirdisch, somit in der Ebene, im Bereich der Menschenhantierungen veranstalteten Sammlung des ihm vom Himmel gespendeten, für sein physisches Leben notwendigsten Elementes spricht sich, wie uns scheint, von selbst in zutreffendstem Maße zugleich als Bezeichnung der Sammlung der von Gott für die Fassung des Menschen gegebenen Weisungen für sein sittliches Leben aus. Übertragen finden wir dann später דת im Buche Esther auch als Bezeichnung einer von menschlicher Herrschaft erlassenen Weisung.

Lautverwandt ist דוח mit דוד, der Bezeichnung einer zum väterlichen Beistand berufenen Verwandtschaft, dem Vaterbruder (siehe 3. B. M. 25, 49) und begegnen wir auch hier der parallelen Bedeutung דוד: Behälter. Vielleicht ist damit auch die Wurzel דד in דדר, die Mutterbrust, verwandt.

V. 3. אף חבב עמים. חובב (siehe zu 4. B. M. 10, 29) Präsenzform von חוב, verpflichtet, schuldig sein, wie לוץ, לוץ נוצץ von נוץ, und zwar in aktiver Bedeutung: verpflichten, zur Pflicht führen. Oder חובב ist Infinitivform des Piels wie כונן. Auch indem du die übrigen Völker zur Pflicht führen willst, nimmst du alle seine Heiligen in die Hand, d. h. sind dir dazu alle Heiligen Israels das Werkzeug. Nicht nur Israel, der ganzen übrigen Menschheit kommt der belehrende und sittigende Einfluß aller derer zugute, die in Israel sich in pflichttreuer Erfüllung dieses Gesetzes heiligen. Stillschweigend leuchten sie der Gesamtmenschheit als Beispiel der Verwirklichung heiliger Menschenbestimmung. Und wenn es oben heißt, daß selbst שעיר und פארן, diese Israel verwandt nahen Völker, noch nicht für die Entgegennahme des Gesetzes reif waren, so geschah doch die sinaitische Gesetzoffenbarung an Israel im Gesamtinteresse der Menschheit. Mit Israel und durch Israel wird die einstige Sammlung aller Menschen zur Gottespflicht angebahnt. והם, die Völker, תכו, Plural von תכה, verstärkte Form von רכה, gebeugt sein. Sie werden zur Erkenntnis ihrer Ohnmacht לרגלך, durch deinen Schritt, durch den Gang deiner Waltung gebracht (wie לרגלי 1. B. M. 31, 30). ישא, es aber, Israel, trägt deine dich aussprechenden Worte. Durch die von Gott geleiteten Ereignisse der Geschichte, „durch die Gottesgänge" in den Ereignissen, werden die Völker zur Erkenntnis ihrer Ohnmacht geführt. Allein erst durch das Gotteswort, das Israel durch die Zeiten trägt, lernen sie den kennen, dessen Obermacht sie in den Gängen der Geschichte ahnen, lernen sie, vor wem sie sich zu beugen und wie sie Ihm ihre Huldigung zu bethätigen haben. Nur durch das Gesetz, dessen Träger Israel am Sinai geworden, erhalten und erreichen die Belehrungen der Völker durch die Geschichte ihren Zweck. מדברתיך, wie וישמע את הקול מדבר אליו, sich aussprechen (4. B. M. 7, 89).

V. 4. תורה צוה וגו'. „Die Lehre hat uns Mosche geboten", so lautet das Nationalbekenntnis, das sich von Geschlecht zu Geschlecht in Israel vererben soll. Diese Lehre ist מורשה, ist das eigentliche Erbgut, nicht das Land und was es bietet, die Lehre ist das jüdische Nationalerbe, Land und Macht sind nur die bedingten Folgen dieses Gutes. קהלת יעקב ist Vokativ. Und bedeutsam ist hier יעקב und קהלה יעקב.

5. וַיְהִי בִישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃

5. Sie ward in Jeschurun König. Indem zu ihr sich die Volkeshäupter sammelten, wurden allvereint die Stämme Jisraels.

6. יְחִי רְאוּבֵן וְאַל־יָמֹת וִיהִי מְתָיו מִסְפָּר׃ ס

6. So wird auch Reuben leben, soll nicht untergehen, und seine Unedlen seien stets gezählt.

Jsraels Name nach seiner materiellen Winzigkeit und dazu: קהלה, nicht קהל. Nur hier dies eine Mal heißt die jüdische Gesamtheit קהלה, sonst immer in ihrer Selbstständigkeit קהל ישראל. קהלה ist der schwächere, abhängige Begriff von קהל, entweder die Gesamtheit in Schwächezuständen, oder jede einzelne Zweiggemeinde der großen Gesamtheit. Nicht einzelnen, der Gesamtheit hat Gott sein Gesetz zur Vererbung übergeben; denn nur die Gesamtheit ist ewig und nur die Gesamtheit hat Mittel für alles, אין צבור מת ואין צבור עני. Und nicht nur für die Zeiten der Blüte und nicht nur der großen Gesamtheit im ganzen war die תורה übergeben. Auch als יעקב ist sie durchzutragen und zu verwirklichen, und jede kleinste Zweiggemeinschaft, jede „Kehilla" hat für die Vererbung und Verwirklichung der תורה in ihrem Kreise einzustehen.

V. 5. ויהי בישרון מלך. Die תורה, das Gesetz ward in Jeschurun König. Es allein ist das Herrschende, Gebietende und Regierende in Jsrael, stand ja selbst der spätere König unter ihm und sollte nur sein erster mustergültiger Unterthan sein. Durch die Herrschaft der תורה soll Jsrael ישורון werden, dem Jdeal seiner sittlichen Bestimmung entsprechend, daher: בישרון. Obgleich auf תורה sich beziehend, hat ויהי das Geschlecht des Prädikats מלך erhalten und ist das Maskulinum bei dem erzählenden היה ohnehin gebräuchlich, כי יהיה נערה בתולה (1. B. M. 39, 5), ויהי ברכת ד' (5. B. M. 22, 23) und sonst.

בהתאסף וגו', indem zur תורה sich die Häupter des Volkes sammelten, fanden darin Jsraels Stämme ihre Vereinigung. Das Gesetz bildet das einzige wirkliche Einheitsband der jüdischen Stämme. Jndem alle Volksleitung sich dem Gesetze anschließt und unterordnet, wird die Vereinigung des Volkes mit dem Gesetze zugleich das Einigungsband unter einander, und in diesem Anteil aller an dem höchsten Nationalgute erhält zugleich ein jeder seine völlig gleichwertige Stellung in der Nation.

V. 6. יחי ראובן וגו'. Nach der פרשה-Abteilung gehört dieser Satz zu den vorhergehenden, die ganz eigentlich in ihm einen Abschluß finden. Reuben ist — Simon ausgenommen, der gar nicht erwähnt wird — der einzige Stamm, von dem weder eine materielle, noch geistige oder sittliche Eigentümlichkeit zum Ausspruch kommt, während die übrigen Stämme nach Land, Macht, Stellung, sozialer oder geistig sittlicher Wirksamkeit charakterisiert werden. Nachdem daher Reuben bereits durch Jaakobs letzte Verfügung der ihm sonst als Erstgeborenem gebührenden Führerschaft verlustig gegangen, scheint auch sein Stamm überhaupt sich durch keine materielle oder geistige Besonderheit ausgezeichnet zu haben. Es war aber eben gesagt, daß es ein Gut, und zwar das höchste, die תורה gebe, die das einzige wirkliche und wahrhaftige Nationalgut bilde, an welchem alle gleichen Anteil haben und in welchem alle Stämme ihre gleiche Würdigung finden. Darauf beruht es, daß auch ein Stamm ohne alle ihn auszeichnende materielle oder geistige Besonderheit, daß auch ein „Reuben" in ihm, in der treuen Wahrung und Wartung desselben, seine vollzuwürdigende Lebensentfaltung finden werde, nicht unter-

7. וְזֹאת לִיהוּדָה וַיֹּאמַר שְׁמַע יְהוָה קוֹל יְהוּדָה וְאֶל־עַמּוֹ תְּבִיאֶנּוּ יָדָיו רָב לוֹ וְעֶזֶר מִצָּרָיו תִּהְיֶה: פ

7. Und dasselbe gilt für Jehuda, wenn er sprach: Höre Gott Jehuda's Stimme und bringe ihn hin zu seinem Volke; für es streitet er mit seiner Macht, Beistand gegen seine Feinde seiest Du.

שני. 8. וּלְלֵוִי אָמַר תֻּמֶּיךָ וְאוּרֶיךָ לְאִישׁ חֲסִידֶךָ אֲשֶׁר נִסִּיתוֹ בְּמַסָּה תְּרִיבֵהוּ עַל־מֵי מְרִיבָה:

8. Und von Levi sprach er: Deine Thumim und deine Urim dem Manne der Hingebung an dich, den du wiederholt erprobt hattest und mit ihm am Haderwasser rechtetest,

---

zugehen habe, und daß מתיו, seine bedeutungslosen, unedlen Angehörige jederzeit nur gezählt, nur in geringer Zahl zu sein brauchen. מתיו siehe 1. B. M. S. 102.

V. 7. וזאת ליהודה. Derjenige Stamm, auf welchen die Hoheit, Macht und Volksführung überging, deren Reuben verlustig geworden, war: Juda (siehe 1. B. M. 49, 8). Hier heißt es nun וזאת ליהודה: dasselbe, worin der der Führerschaft verlustig gewordene, macht- und glanzlose Stamm gleichwohl den Boden einer wohl zu würdigenden Lebensentfaltung finden kann, dasselbe bleibt im Grunde ebenso die einzige wirkliche und wahrhaftige Basis für den mit Hoheit und Macht umkleideten zur Führerschaft berufenen Stamm. Wie Reuben, hat auch Juda nur die תורה als Lebensquell und Basis auch für die Erfüllung des besonderen Segenswunsches, den Moses für ihn hinzugefügt, indem er auf ihn inmitten der Ausübung seines Berufes hinschaut. Der Geist der תורה bewirkt es, daß die Macht in Israel nicht zum Eigenruhm, sondern zu Schutz und Verteidigung der Bruderstämme geübt wird. Juda zieht dahin, wo sein Volk seiner bedarf, nur zum Kampf für sein Volk gebraucht es die ihm verliehene Macht. Darum blickt es zu Gott auf, ehe es auszieht, und darum steht Gott ihm bei in seinen Kämpfen.

V. 8. ולוי. תמיך ואוריך (siehe 2. B. M. S. 412). Sonst werden immer אורים erst genannt, hier stehen bedeutungsvoll תמים, die Vergegenwärtigung der höchsten sittlichen Vollkommenheit, den אורים, der höchsten geistigen Erleuchtung voran. Soll doch hier der Stamm gezeichnet werden, der zu deren Trägern gewürdigt worden. Da ist es nicht die geistige, da ist es in erster Linie die sittliche Anforderung, mit welcher das bewährte Leben eines solchen Stammes nicht in Widerspruch hat stehen dürfen, ja es ist eben der sittliche Charakter, der ihn zum Träger der אורים und תמים befähigte. Wird doch auch sofort der Stamm nicht nach seinen geistigen, sondern nach seinen sittlichen Charaktermerkmalen geschildert:

תמיך ואוריך לאיש חסידך, als איש חסידך gabst du ihm deine Urim und Thumim. Wie dies überhaupt das tief Unterscheidende des Judentums ist, daß in seinem Kreise die höchste Stufe geistiger Begabung und geistigen Berufes nicht einen Freibrief für das Sittliche gewährt, vielmehr die gleich hohe Bewährung in Achtung und Erfüllung des Sittengesetzes als unerläßliche Bedingung setzt. Darauf haben wir bereits wiederholt hinzuweisen Gelegenheit gehabt.

לאיש חסידך וגו', es wird hier der Stamm als Einheit, als ein Individuum aufgefaßt, und kommt daher auch das, was in seinen hervorragendsten Gliedern zu Tage getreten, אשר נסיתו וגו', der Charakteristik des ganzen Stammes zugute.

חסידך, der sich als dein חסיד bewährt hat. חסיד bezeichnet ja die höchste Selbstlosigkeit im praktischen Leben, zu welcher wie wir bereits (zu Kap. 23, 10) bemerkt,

9. הָאֹמֵר לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רְאִיתִיו
וְאֶת־אֶחָיו לֹא הִכִּיר וְאֶת־בָּנָו לֹא
יָדָע כִּי שָׁמְרוּ אִמְרָתֶךָ וּבְרִיתְךָ
יִנְצֹרוּ׃
* בניו ק׳.

9. der von Vater und Mutter spricht: Ich habe ihn nicht gesehen, seine Brüder nicht erkannte, seiner Kinder sich nicht bewußt wurde; denn deine Zusage haben sie geschützt und warten nun deines Bundes.

פרישות: die Fernhaltung von allem Schlechten und Gemeinen, die man gemeinhin bereits als חסידות begreift, nur eine Vorstufe bildet. חסיד ist ein Charakter, der sich vor allem im thätigen Leben für die Gesamtheit zu bewähren hat. So durfte David beten: שמרה נפשי כי חסיד אני, Gott möge ihn schützen, denn er vertritt sein Recht und sein Interesse nie, er lebt in völliger Selbstvergessenheit nur für andere (vergl. Berachoth 4 a). Dieser Charakter wird hier dem ganzen Stamme Levi vindiziert. אשר נסיתו וגו׳ תריבהו וגו׳. Welcher Ernst der sittlichen Anforderung an den Stamm innewohne, dessen Häuptern die Urim und Thumim, die Gottesaussprüche der höchsten Einsicht und der höchsten Sittlichkeit anvertraut worden, das hat sich für alle Zukunft hin in der Geschichte der Ersten desselben vorleuchtend gezeigt.

במסה kann wohl schwerlich auf die Örtlichkeit Massa und das dort Geschehene (2. B. M. 17, 7) zurückblicken. Weder der Stamm, noch Moses, insbesondere Aharon, an den ja hier als ersten Träger der Urim und Thumim gedacht wird, hatten dort besondere Prüfungen zu bestehen. Vielmehr scheint hier מסה Substantivum verbale von נסה zu sein. So auch ספרי: הרבה נסיתו ונמצא שלם בכל נסיונות, du hattest ihn in wiederholten Prüfungen erprobt gefunden. Und der Sinn wäre: Du hattest ihn bereits in so vielen Prüfungen erprobt gefunden und doch rechtetest du mit ihm beim Haderwasser (4. B. M. 20, 12), sahest ihm dies einzige Vergehen nicht nach, und um dieses eine Vergehen ging er der Hoffnung eines vierzigjährigen erprobten Wirkens verlustig. Moses und Aharons Tod infolge von מי מריבה sind ein ernstes Mahnwort an alle künftigen Levitenhäupter.

V. 9. האמר וגו׳. Der Stamm Levi hatte bei seinem Auftreten gegen die zum Egel Abgefallenen sich von keiner Rücksicht für Verwandtschaften, wie nahe auch immer, zurückhalten lassen, der Aufforderung getreu: הרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו (2. B. M. 32, 27) und daselbst V. 29 כי איש בבנו ובאחיו (siehe daselbst). Da es jedoch daselbst V. 26 heißt, daß ausnahmslos כל בני לוי sich zu Gesetzesrettern im Volke erhoben hatten, so können, wie ספרי z. St. bemerkt, die hier genannten Verwandten nur aus mütterlicher, einem nicht levitischen Stamme angehöriger Verwandtschaft gemeint sein. Bemerkenswert erscheint die Stufenfolge des Wahrnehmens: Sehen, Erkennen, Kennen, לא ראיתיו, לא הכיר, לא ידע. Vielleicht liegt der Wahl und der Verwendung dieser Ausdrücke die Feinheit zu Grunde: Bei Eltern hätte schon das bloße „Sehen" genügen können, um ihre für die Rettung des Nationalganzen erhobene Hand zu lähmen, bei Brüdern das „Erkennen", bei Kindern jedenfalls das volle Gefühl der Zugehörigkeit, wie dies in ידע liegt. Aber im Drange der Begeisterung für die Rettung des Ganzen übersahen sie unter den von ihrer Richterhand Getroffenen Eltern, ließen es bei Brüdern nicht bis zum Erkennen und bei Kindern nicht bis zum Wachwerden des vollen Gefühles kommen. Daß demnach die Erfüllung ihrer harten Aufgabe an Kindern leichter als an anderen Verwandten erscheint, dürfte sich daraus motivieren, daß Kinder schon ihrer natürlichen Stellung nach der Zucht und der Verantwortung Eltern gegenüber unterliegen.

10. יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל יָשִׂימוּ קְטוֹרָה בְּאַפֶּךָ וְכָלִיל עַל־מִזְבְּחֶךָ׃

10. Sie lehren deine Ordnungen Jaakob und deine Lehre Jisrael; bringen Räucherduft für deine Wahrnehmung und Ganzopfer auf deinen Altar.

כי שמרו וגו׳. Wir haben schon zu V. 32, 2 angemerkt, daß אמירה nicht sowohl den Ausspruch eines Gesetzes, als vielmehr eine Verheißung, eine Zusage bedeutet. Ebenso daselbst V. 10, daß נצר mehr ein pflegendes Überwachen und Sorgen für eine innere Entwickelung als ein Schützen vor äußerer Gefährdung bedeutet. Ohnehin kann כי שמרו אמרתך nicht füglich heißen: sie haben dein Gebot gehütet in dem Sinne, daß sie es selbst nicht übertreten haben. Denn in dieser Beziehung standen sie nicht allein, teilten vielmehr das Verdienst mit der großen Mehrzahl. Nur dreitausend im Volke hatten sich zur Anbetung des Götterkalbes hinreißen lassen. שמרו אמרתך kann vielmehr nur die Bedeutung des von ihnen an den Schuldigen vollzogenen Aktes aussprechen. Durch diesen Rächerakt ward אמרת ד׳ erhalten, ohne ihn wäre das ganze Volk der Vernichtung verfallen und damit die göttliche Verheißung an Abraham für die damalige Gegenwart wenigstens und für noch lange Zeit hinaus vereitelt gewesen. (Siehe 2. B. M. 32, 10 und 14.)

ובריתך ינצרו. Wie sie damals mit Hintansetzung aller persönlichen Rücksichten sich als Retter der Volksbestimmung bewährt haben, so werden sie nun fortan die inneren Pfleger und Wärter des Gottesbundes sein.

V. 10. יורו וגו׳. Diesen Beruf als Pfleger und Wärter des Gottesbundes haben sie durch Pflege der Gesetzeskenntnis als Gesetzeslehrer, und Pflege der Gesetzerfüllung durch ihren Dienst am Gesetzesheiligtum zu erfüllen. Der Inbegriff des Gesetzes ist hier als משפטים und תורה gefaßt, der Inbegriff der Institution des Heiligtums als קטורה und כליל. משפטים im weiteren Sinne begreift alle die Gottesordnungen für unser Pflichtleben (vergl. Kap. 7, 12), תורה die Belehrungen zur Berichtigung und Veredlung unseres Geistes- und Gemütslebens. קטורה im Heiligtum ist der symbolische Ausdruck für das gänzliche Aufgehen unseres Geistes und Gemütslebens in göttliches Wohlgefallen (siehe 2. B. M. S. 437), כליל, das Ganzopfer, die Hingebung des ganzen Menschen der That, איברי עולה, an das אש דת, an das Feuer des göttlichen Gesetzes (siehe 3. B. M. S. 29). Offenbar entspricht קטורה der תורה, כליל den משפטים. In dem wirklichen Aufbau des Volkes gehen משפטים den תורות voran, wie נעשה dem נשמע. Die unerläßliche Grundlage aller sittlichen Vollendung des Volkes wie des Individuums ist die Unterstellung des Gebrauchs aller unserer inneren und äußeren Fähigkeiten und Mittel, die Unterstellung unseres ganzen inneren und äußeren Thatenlebens unter משפטי ד׳, unter das Diktat des Gottesrechts. Ohne das Eingehen in den den משפטי ד׳ zu zollenden Gehorsam bleiben wir, wie auch immer unsere zeitliche Glückeslage sein möge: יעקב, erst durch den Huldigungseid: כל הדברים אשר דבר ד׳ נעשה (2. B. M. 24, 3) sind wir ישראל geworden. Als ישראל aber, auf der Basis des eingegangenen Pflichtlebens, soll die geistige Erkenntnis und die Veredlung des Gemütes, sollen תורות unsere sittliche Erziehung vollenden, also, daß das, was משפטים von uns fordern, mit der Helle der Erkenntnis und mit der warmen Begeisterung der Gesinnung und Liebe zur Erfüllung komme. Daher: יורו משפטיך ליעקב und תורתך לישראל. In dem sittlichen Menschen- und Volksideale, wie es in den symbolischen Handlungen des Heiligtums zum Ausdruck gelangt, steht aber קטורה dem כליל voran. In dem Ideale, dessen Verwirklichung das Heiligtum dient, ist das Innere für die Wahrheit der Erkenntnis und den Adel der

11. בָּרֵךְ יְהוָה חֵילוֹ וּפֹעַל יָדָיו
תְּרְצֶה מְחַץ מָתְנַיִם קָמָיו וּמְשַׂנְאָיו
מִן־יְקוּמוּן: ס

12. לְבִנְיָמִן אָמַר יְדִיד יְהוָה יִשְׁכֹּן

11. Segne Gott seine Schar und nimm mit Wohlgefallen auf das Vollbringen seiner Hände; schlage auf die Lenden seinen Widersachern, daß seine Hasser sich nicht zum Widerstand erheben.

12. Von Binjamin sprach er: Von Gott geliebt ruht er in Sicherheit bei

---

Gesinnung gewonnen, und aus ihnen fließt die Gesamthingebung des Menschen der That an das Pflichtleben vor Gott.

V. 11. ברך וגו׳. חילו (siehe zu 2. B. M. 18, 25). Segne seine geistige und sittliche Begabung. Die geistige und sittliche Kraft und Tüchtigkeit, die sein Beruf als Lehrer und Wahrer des Gesetzes im Volke erfordert. ופועל ידיו תרצה und dem Vollbringen seiner Hände im Heiligtume schenke das damit angestrebte רצון. וגרצה לו לכפר עליו (3. B. M. 1, 4) und sonst.

מחץ וגו׳. מתנים sind der Körperteil, dessen Umgürtung den zum selbständigen Vorgehen gerüsteten Mann kennzeichnet. Dem mit der Pflege des Gesetzes und des Heiligtums betrauten Stamme stehen nur geistige Mittel zu Gebote. Es kann jedoch nicht fehlen, daß die Lehre und Vertretung des göttlichen Gesetzes auch ihre offenen, thätigen Widersacher, קמיו, finde, so wie das im Heiligtum gepflegte sittliche Ideal seine, wenn auch stillen Feinde משנאיו (vergl. 4. B. M. 10, 35). Daher die Bitte, Gott möge die Macht der קמים gegen sein Gesetz und dessen Lehrer und Vertreter brechen, so, daß משנאיו, die Hasser seines Sittlichkeitsideals nicht wagen קמים zu werden. Die Lehrer und Pfleger des Gesetzes und seines Heiligtums haben nur ernst und unbeirrt zu lehren und ihres Dienstes zu warten und Gott ihren Schutz und Beistand zu überlassen. — מן in מן יקומון bedeutet die Entfernung, das Zurückhalten von etwas. So: לא אצתי מרועה אחריך, ich habe mich nicht zurückgedrängt von Erfüllung der Aufgabe, ein Volksführer in deinem Sinne zu sein (Jirmija 17, 16).

Peßachim 72 b und Kiduschin 66 b wird an dem Satze ברך ד׳ חילו ופועל ידיו תרצה die Halacha gelehrt, daß, wenn unter den ministrierenden כהנים einer aus einem ihm bis dahin unbekannt gewesenen gesetzlichen Mangel in der Abstammung als חלל (siehe zu 3. B. M. 21, 7) zum Dienste untauglich befunden wäre, doch die von ihm bis dahin in gutem Glauben vollzogenen עבודות ihre Gültigkeit nicht verlieren. היה עומד ומקריב ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה כל הקרבנות כולן שהקריב ע״ג המזבח ר׳ יהושע מכשיר מ״ט דר׳ יהושע דכתיב ברך ד׳ חילו ופועל ידיו תרצה אפילו חולין שבו. Es ist möglich, daß in diesem Sinne חילו in der gewöhnlichen Bedeutung von חיל, Heer, Schar, zu nehmen wäre: Segne Gott seine Schar und nimm wohlgefällig auf, genehmige das Vollbringen seiner Hände. Es würde damit der ganze כהנים-Stamm als eine geschlossene Einheit, und jeder ministrierende einzelne als deren Delegierter zu begreifen sein, also daß ein unbewußt in gutem Glauben sich zu ihr Zählender und als solcher nicht nur zur עבודה sich berechtigt, sondern verpflichtet Haltender durch den Gesamtcharakter der Korporation gedeckt wird, so daß die von ihm vollzogenen Handlungen in ihrer Gesetzlichkeit verbleiben, selbst wenn sich hinterdrein ein seinen Ausschluß bewirkender Abstammungsmangel ergeben hat (vergl. die Wirkung des ציץ 2. B. M. 28, 38).

V. 12. לבנימין וגו׳. Juda, der Träger der Macht, Levi der Pfleger der Gesetzeslehre und des Heiligtums, ihnen schließt sich Benjamin an, in dessen Gebiet das Heiligtum oder vielmehr der geheiligtste Teil des Heiligtums seine Stätte fand (siehe 3. B. M.

ihm. Auf ihm läßt Er jederzeit seine Umhüllung ruhen und nimmt zwischen seinen Höhen seine Stätte.

13. Und von Josef sprach er: Gottgesegnet sein Land, von Himmels Frucht, von Tau und von tief unten ruhender Flut,

14. von Frucht der Sonnenspenden und von Frucht des Mondentriebes,

15. von Urgebirge-Gipfel und von Frucht ewiger Hügel,

לָבֶטַח עָלָיו חֹפֵף עָלָיו כָּל־הַיּוֹם
וּבֵין כְּתֵפָיו שָׁכֵן׃ ס
שלישי. 13. וְלִיוֹסֵף אָמַר מְבֹרֶכֶת
יְהוָה אַרְצוֹ מִמֶּגֶד שָׁמַיִם מִטָּל וּמִתְּהוֹם
רֹבֶצֶת תָּחַת׃
14. וּמִמֶּגֶד תְּבוּאֹת שָׁמֶשׁ וּמִמֶּגֶד
גֶּרֶשׁ יְרָחִים׃
15. וּמֵרֹאשׁ הָרְרֵי־קֶדֶם וּמִמֶּגֶד
גִּבְעוֹת עוֹלָם׃

S. 17 u. 18). Das Bedeutungsvolle, daß Altar, Hechal und Debir nicht auf dem Gebiete des mächtigen Königsstammes, sondern auf dem Gebiete Benjamins, des jüngsten und schwächsten aller Stämme sich befanden, haben wir dort entwickelt. ספרי z. St. weist noch auf die Vorgeschichte des Vaters dieses Stammes hin. Benjamin war der Einzige unter Jaakobs Söhnen, der im heiligen Lande geboren worden, der nicht von dem Makel der an Joseph geübten Unbrüderlichkeit betroffen, und der Stütze und Pfleger des Vaters in seinem Greisenalter war, dessen Andenken somit von jedem gegenteiligen trübenden Anhauch frei, den Tugenden entsprach, deren Pflege die Stätte des Heiligtums geweiht war.

חפף וגו׳. חפף, die Wurzel von חֲפָה und חף Hafen, bedeutet ein schützendes und abschließendes Umgeben. חפה ist Ps. 19, 6 und Joel 2, 16 der spezifische Name für den symbolisch abgegrenzten Raum, in welchen Braut und Bräutigam zum Vollzug ihrer Eheverbindung zusammentreten. Auf die Verbindung zwischen Gott und Israel übertragen, eine Übertragung, die in den Schriften des Gotteswortes so gewöhnlich ist, wäre חֻפָּה ein sehr sprechender Ausdruck für die Räume des Heiligtums, in welchem in täglich sich wiederholenden bedeutungsvollen Handlungen die immer zu erneuende Verbindung Israels mit Gott zum Ausdruck gelangt. Von dieser Anschauung aus dürfte hier der Ausdruck חופף עליו zu fassen sein. So Sebachim 118 b: בג׳ מקומות שרחה שכינה על ישראל בשילה ונוב וגבעון ובית עולמים ובכולן לא שרחה אלא בחלקו של בנימין שנא׳ חופף עליו כל היום כל חפיפות לא יהו אלא בחלקו של בנימין.

ובין כתפיו, wie Sebachim 54 b erläutert wird, nicht auf der höchsten Bergspitze בעין עיטם, wo die Etamquelle liegt, sondern etwas tiefer am Abhange, dem Ausdruck בין כתפיו, zwischen den Schultern, dem Verhältnis der Schulternhöhe zu der Kopfhöhe entsprechend.

VV. 13—16. וליוסף וגו׳. Macht, Gesetzes- und Heiligtumsdienst, Heiligtumsstätte waren die besonderen Eigentümlichkeiten, welche die Stämme Juda, Levi, Benjamin auszeichneten. Die reichste Fülle des Bodensegens folgt als Auszeichnung des Stammes Josef. מגד, Wurzel von מגד dürfte vielleicht גדה sein, wie מרה von מָמָר, וממר ליולדתו (Prov. 17, 25). גדה verwandt mit גדע ist aber die Wurzel von גדי, der vom Mutterkörper gelösten Frucht, das Tierjunge (siehe 2. B. M. S. 314). מגד dürfte daher überhaupt ein jedes Fruchterzeugnis bedeuten. מגד שמים ist der Tau. תבואות שמש sind die Ernten, welche die Sonne bringt, die Früchte, welche durch die Sonne gezeitigt werden, die vom Kreislauf der Sonne bedingt sind, somit die Früchte des Pflanzenreichs;

16. וּמִמֶּגֶד אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ וּרְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה תָּבוֹאתָה לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו׃

16. von Frucht des Bodens und seiner Fülle, und dabei das Wohlgefallen dessen, der mir im Dornbusch Stätte nahm, — o, daß es so Josefs Haupt heimkomme, heim dem Scheitel des Enthaltsamsten seiner Brüder!

17. בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי־אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה׃ ס

17. Seines Stieres Erstgeborenem wird Würde zu teil, und Reems Hörner sind seine Hörner; mit ihnen stößt er Völker zusammen bis ans Ende der Erde; es sind dies die Zehntausende Efraims, sind die Tausende Menasche's.

מגד גרש ירחים dagegen sind wohl die Früchte, die an eine Zahl von Monaten gebunden sind, welche durch eine Zahl aufeinander folgender Monde gefördert werden; es sind dies die Leibesfrüchte der Tierwelt. ירחים (siehe 2. B. M. 2, 2).

גרש. Die Scheidung der Leibesfrucht von dem Muttertier, mit welchem das Junge bis zur Reife so innig verbunden war, und die sich, sobald das Junge der Mutter nicht mehr bedarf, völlig fremd werden (vergl. שגר).

ארץ ומלאה, גבעות עולם, הררי קדם. Der Seherblick umfaßt zuerst Josefs Land in einen Segenskreis. Die Himmel aus der Höhe und die Tiefe im Erdengrunde spenden die allererste Vorbedingung aller Fruchtentwickelung: die Feuchtigkeit. Innerhalb dieses vom Segen umschlossenen Kreises senkt sich der Blick aus der Höhe in die Niedere: Sonne, Mond, Berge, Hügel, Land, geben alle, was sie an Segen zu spenden haben. Berge ihre Waldungsgipfel, Hügel, die an ihren Abhängen reifenden Früchte, die Landesebenen ihre Ackerfülle. Alle diese materielle Fülle bedingt aber noch nicht den Segen, Segen wird dies alles nur dadurch, daß die Bewohner sich des Wohlgefallens dessen würdig zeigen, der Moses gegenüber im Dornbusch Stätte nahm, dessen Gegenwart dieser ganzen Fülle nicht bedarf, der selbst im Dornbusch sich zeigt, wenn der rechte Mensch dort vorhanden ist, — diese reiche Fülle wird daher den Söhnen Josefs zuteil in der Voraussetzung, daß sie ihres Ahnes eingedenk und würdig bleiben, der mitten in Glanz und Reichtum bescheiden und menschlich sich erwies und selbst als Jüngling sich nicht vom Reiz der Sinnlichkeit bestricken ließ, der נזיר אחיו war (siehe 1. B. M. 49, 26). תבואתה mit verdoppeltem Optativzeichen, eigentlich zwei ה, wovon das eine wie gewöhnlich in ת verwandelt ist. So viel als: o, daß es kommen möge, eigentlich ja: heimkommen möge, daß in diesem von Gottes Wohlgefallen getragenen Segen seiner Nachkommen Josef der Lohn seiner sittlichen Größe reifen möge! Da dieser Wunsch von einer bleibenden sittlichen Vollkommenheit abhängig gemacht ist, deren Verwirklichung im Schoße der willensfreien Entwickelung der Söhne Josefs ruhte, so begreift sich das Bedingte dieses doppelten Optativs in Moses Mund. Die spätere Geschichte des Stammes Efrajim zeigt zur Genüge, wie viel von diesem Wunsche — Wunsch geblieben. Das materiell gesegnete Efrajim riß $^{10}/_{12}$ des Volkes mit in den Abfall hinein. —

V. 17. בכור שורו, Josefs in dem Vorangehenden gezeichnete eigentliche Bestimmung ist eine friedliche Größe, deren Gesamtbild: Ackerbau ist, für welchen sich שור, nicht Löwe, wie für Juda 1. B. M. 49, 9 als bildlicher Ausdruck eignet. בכור שורו jedoch, der Erstgeborene dieses friedlicher Bestimmung angehörenden Stammes, d. h. der Erste,

רביעי. 18. וְלִזְבוּלֻן אָמַר שְׂמַח זְבוּלֻן בְּצֵאתֶךָ וְיִשָּׂשכָר בְּאָהָלֶיךָ׃

18. Und von Sebulun sprach er: Freue dich, Sebulun, wenn du hinausziehst, und Jissachar, du, in deinen Zelten!

19. עַמִּים הַר־יִקְרָאוּ שָׁם יִזְבְּחוּ זִבְחֵי־צֶדֶק כִּי שֶׁפַע יַמִּים יִינָקוּ וּשְׂפֻנֵי טְמוּנֵי חוֹל׃ ס

19. Völker laden sie zum Berge hin, dort lernen sie Opfer der Gerechtigkeit bringen. Denn der Meere Reichtum saugen sie und was in den geheimen Schätzen des Sandes verborgen ist.

---

der von diesem Stamme in Israels fernerer geschichtlichen Zukunft hervortritt, erhält eine mit Hoheit umkleidete kriegerische Mission, ihm werden Völker bewältigende Reemshörner, zu solchen gestalten sich unter seiner Führung zunächst die Zehntausende und Tausende der Josefsstämme. Es ist dies offenbar Josua, welcher dem Stamme Efraim angehörte (4. B. M. 13, 7) und die Aufgabe der mit Vertreibung der Völker verbundenen Besitznahme des Landes erhalten hatte. אפסי ארץ bezeichnet wohl die Ferne, in die er die Völker treiben werde.

VV. 18 u. 19. ולזבולן וגו׳. Schon Jaakob (1. B. M. 49, 13 u. 14) sieht Sebulun an Meeresgestaden den Schifffahrtsverkehr vermittelnd und Jissachar in heimischer ländlicher Muße der Geistespflege obliegend (siehe daselbst). Hier werden sie beide in einem Segen zusammengefaßt, wie denn auch ihr Gebiet sich nachbarlich berührte. Die Gemeinsamkeit des Segens beruht aber auf einem brüdernachbarlichen Zusammenwirken und dem durch beide vermittelten geistig sittlichen Einfluß auf die im Weltverkehr mit ihnen in Berührung kommenden fremden Völker. Sebulun zieht in den durch das Meer vermittelten Handelsverkehr hinaus und fördert mit seinem Erworbenen den an seinem heimischen Herde der geistigen Erkenntnis pflegenden Bruderstamm, der wiederum ihm seine geistigen Errungenschaften zugute kommen läßt. Jissachar hat Anteil an dem Geist der Rechtschaffenheit und Geradheit, den Sebulun in seinem Handelsverkehre entfaltet und Sebulun an der behaglichen Wohlhabenheit, die in Jissachars Wohnungen dessen geistige Arbeiten umgiebt (1. B. M. 49, 14 u. 15). Beide zusammen aber vermitteln die erste Bekanntschaft der Völker mit dem jüdischen Geiste, dem jüdischen Leben, und der Quelle von beidem, dem Heiligtum des jüdischen Gesetzes. Sie sind die Veranlassung, daß die Fremden, welche im Verkehre mit ihnen jüdischen Geist und jüdisches Leben kennen und achten lernen, zum Berge des Gesetzesheiligtums hinauf gehen und dort in der Hingebung an den Einzig-Einen die Weihe eines Pflichtlebens in Gerechtigkeit empfangen (siehe ספרי z. St.). Und zwar זבחי צדק, זבחים: vorzugsweise ja שלמים, die lebensfrohe Weihe eines Pflichtlebens vor Gott, die charakteristische jüdische Errungenschaft (siehe 3. B. M. S. 57.)

כי שפע ימים וגו׳ ist der Umstand, der ihre Berührung mit den Völkern begründet. שפע ימים ינקו. שפע, verwandt mit שבע u. s. w., bezeichnet eine Fülle, Reichtum, Wohlstand. Es kommt ihnen die Fülle zugute, welche ihre Lage am Meere durch den Handelsverkehr bietet, oder sie werden zum Stapelplatz, zu welchem von allen Meeren die verschiedensten Güter zum Handelsaustausch zusammen strömen. ושפני טמוני חול, und sie haben auch auf ihrem Gestade eigentümliche Güter, die man nur bei ihnen findet und die daher bei ihnen aufgesucht werden. Als solche werden Megilla 6 a חלזון, זכוכית לבנה und טרית, die Purpurschnecke, eine besondere Art Thunfische und weißes Glas genannt, zu dessen Fabrizierung der dortige Ufersand ganz besonders geeignet war.

20. וּלְגָד אָמַר בָּרוּךְ מַרְחִיב גָּד
כְּלָבִיא שָׁכַן וְטָרַף זְרוֹעַ אַף־קָדְקֹד׃

20. Und von Gad sprach er: Gesegnet, der Gad Raum gewährte! Wie ein Löwe ruht er nun da und hat bereits Arm und Scheitel bewältigt.

21. וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ כִּי־שָׁם
חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן וַיֵּתֵא רָאשֵׁי
עָם צִדְקַת יְהוָה עָשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו
עִם־יִשְׂרָאֵל׃ ס

21. Ein Erstes hat er sich ersehen; denn dort liegt auch der Anteil des Gesetzgebers, des Verborgenbleibenden. An die Spitze des Volkes war er gekommen, hat die Wohlthat Gottes vollbracht und dessen Rechtswaltungen mit Jisrael.

ספן auch שפן, verwandt mit צפן, heißt bedecken, bergen. טמן: verstecken, verbergen, daher מטמון ein geheimer Schatz. שפוני טמוני חול: was in den geheimen Schätzen des Sandes geborgen liegt.

V. 20. ברוך מרחיב גד. ולגד וגו׳. Es spricht sich hierin das Moses wohlthuende Gefühl aus, daß durch die Gestattung der Niederlassung Gads im transjordanischen Lande Moses doch die Gunst zuteil wurde, in Umgebung seines Volkes zu ruhen. Ohne diese Verstattung hätte das Moses herbe Verhängnis ihn sein Grab in der Einsamkeit der Wüste oder in der Mitte fremder Bevölkerung finden lassen. Daher ברוך מרחיב גד, gesegnet Gott, der Gad die von ihm gewünschte geräumige Niederlassung gewährte. כלביא שכן da hat sich nun Gad bereits wie ein Löwe zur Ruhe niedergelassen, וטרף זרוע אף קדקוד und hat bereits Arm und auch Scheitel, d. h. streitende Völker und ihre anführenden Häupter bewältigt. Gad hat nicht erst noch um seinen Besitz zu kämpfen, es hat bereits die früheren Bewohner seines Landes überwunden und ruht nun wie ein siegreicher Löwe in seinem Besitz. In seinem Lande — und daher auch um Moses Grab — wird kein Krieg mehr wüten.

V. 21. ויראו וגו׳ כי וגו׳. Es kann dieses כי nicht füglich das Motiv für Gads Wahl seines transjordanischen Besitzes angeben. Daß Moses sein Grab in dem ihm zufallenden Gebiete finden werde, war ja zur Zeit dieser Wahl noch nicht bekannt und lagen ja überhaupt dieser Wahl ganz andere Motive zu Grunde. Wir glauben vielmehr ויראו ראשית לו, sage: er hat sich ein Erstes, den Anfang des künftigen jüdischen Landes ersehen. Er hat sich mit dieser Wahl nicht außer Zusammenhang mit dem nationalen Ganzen gesetzt. Gads Gebiet wird nicht Ausland sein. Es gehört mit zum heiligen Lande, zum Boden des Gottesgesetzes (שביעית IX, 2; 4. B. M. 34, 2), sein Gebiet bildet das ראשית, den Anfang des jüdischen Landes, כי שם וגו׳, denn auch der Gesetzgeber, auch Moses hat dort sein Grab und damit seinen Anteil. Diese Grabesstätte des Gesetzgebers steht im Einklange mit der Bedeutung des Bodens als Gebiet des Gesetzes. ספון kann sich des Geschlechts halber nur auf מחוקק beziehen und ist den Accenten zufolge nicht Attribut, sondern Apposition zu מחוקק. Moses ward ספון: den Augen seines Volkes entrückt. Er starb, aber sein Grab blieb unbekannt (Kap. 34, 6).

ויתא ראשי עם וגו׳ sind Worte, die gleichsam als Grabschrift, die Moses sich selber setzte, über der Gegend seiner Grabstätte, sein Andenken verewigend, schweben mögen. „Er war zur Führerschaft des Volkes gelangt und hatte als Gottes Gesandter alle die Wohlthaten und die ernsten Verhängnisse zu vermitteln gehabt, welche Gott an Jisrael zu vollbringen beschlossen hatte.“ ראשי עם (vergl. Chron. I. 12, 18). צדקת ד׳ siehe 1. B. M. S. 227.

חמישי. 22. וְלִדָן אָמַר דָּן גּוּר אַרְיֵה יְזַנֵּק מִן־הַבָּשָׁן:

22. Und von Dan sprach er: Dan, ein junger Löwe, der weithin von Baschan hinabspringt.

23. וּלְנַפְתָּלִי אָמַר נַפְתָּלִי שְׂבַע רָצוֹן וּמָלֵא בִּרְכַּת יְהוָה יָם וְדָרוֹם יְרָשָׁה: ס

23 Und von Naftali sprach er: Naftali aber, wunschbefriedigt und des Gottessegens voll, fällt West und Süd ihm zu.

24. וּלְאָשֵׁר אָמַר בָּרוּךְ מִבָּנִים אָשֵׁר יְהִי רְצוּי אֶחָיו וְטֹבֵל בַּשֶּׁמֶן רַגְלוֹ:

24. Und von Ascher sprach er: Gesegnet von Söhnen Ascher. Er wird der Angestrebte seiner Brüder und taucht in Öl seinen Fuß.

V. 22. ולדן אמר וגו׳. זנק kommt in תנ״ך nicht weiter vor. In der Mischna (Chulin 37 a) bezeichnet es: weithin hervorspringen. So dort von einem starken Blutstrahl. Im ספרי wird זינוק noch dahin näher erläutert, daß es einen aus einem Punkt hervorstürzenden und dann in zwei Richtungen sich teilenden Strahl bedeutet. So habe, nach Josua 19, 41—47, der Stamm Dan seinen Landesanteil im Südwest bis gegen Jaffa hin bekommen, sei aber von dort weithin nach Leschem im Nordosten gezogen, habe auch dies erobert und in Besitz genommen und ihm den Namen seines Stammvaters Dan gegeben. ויצא גבול בני דן מהם ויעלו בני דן וילחמו עם לשם וילכדו אותה וישבו בה ויקראו ללשם דן כשם דן אביהם. (Es gab auch schon zu Abrahams Zeiten (1. B. M. 14, 14) im Nordosten ein Dan. Es ist nicht unmöglich, daß dies eben die Söhne Dan veranlaßte, in dortiger Gegend einen Besitz zu gewinnen, dem sie ihren Namen geben konnten, damit in späteren Jahrhunderten nicht die Vermutung auftauchen könnte, sie hätten früher dort gewohnt und hätten ihren Besitz eingebüßt.) Das Bild גור אריה יזנק מן הבשן dürfte nun Dan als einen mit zwei nach verschiedenen Richtungen gespreizten Tatzen hervorspringenden Löwen bezeichnen, der im Sprunge zwei von einander fern liegende Gegenstände erbeutet. Baschan ist eben eine Gebirgsgegend im Nordosten in der Nähe des von Dan eroberten Leschem. Dan nahm gleichzeitig im Nordost und Südwest Besitz.

V. 23. ולנפתלי אמר וגו׳ Naftali — wohl im Gegensatz zu Dan und darum ohne Parschaabteilung ihm angeschlossen — ist שבע רצון, ist mit dem ihm gewordenen Gebiete voll befriedigt. So ספרי: מלמד שהיה נפתלי שמח בחלקו. In der That war sein — unmittelbar dem nordöstlichen Besitze Dans benachbartes — Gebiet מלא ברכת ד׳. Es gehörte zu ihm ים כנרת, der Genesarethsee, der selbst durch einen seltenen Fischreichtum ausgezeichnet und dessen Umgegend wegen ihres großen Reichtums an den herrlichsten Früchten, פירות גינוסר, berühmt war.

ים ודרום ירשה, יָרָשָׁה wohl Inf. mit ה parag. העמק שאלה (Jes. 7, 11) und zwar in aoristischer Bedeutung. Sein Gebiet liegt im Nordosten, allein durch die Trefflichkeit seiner nur in seinem Gebiete in solcher Vollendung sich findenden Früchte fällt ihm gleichsam auch der Westen und Süden zu, die er fortwährend an sich zieht. Es ist nicht unmöglich, daß diese friedliche Eroberung Naftalis in einer Gegenüberstellung zu der zuvor angedeuteten kriegerischen Dans sich befindet.

V. 24. ולאשר וגו׳. Es ist zweifelhaft, wie das מ in מבנים zu verstehen wäre, ob als Komparativ: gesegneter als Söhne, d. h. als die übrigen, oder vielmehr als manche der übrigen Söhne Israels, oder wie מברכת וגו׳ ממגד וגו׳: gesegnet durch Kinder,

25. בַּרְזֶל וּנְחֹשֶׁת מִנְעָלֶךָ וּכְיָמֶיךָ דָּבְאֶךָ׃

25. Eisen und Kupfer ist dein Abschluß und deinen Tagen entsprechend dein Altern.

---

gesegnet an Kindern, oder endlich, wie wohl auch חברך מנשים יעל וגו׳ (Richter 5, 24): von Brüdern gesegnet. Da es in der That nicht אחים, sondern בנים heißt, so scheint die mittlere Auffassung dem Wortlaute gemäßer und wäre damit für den Stamm Ascher ein Segen an Kindern ausgesprochen, sei es an Zahl oder an Tüchtigkeit. Ebenso läßt das רצוי אחיו schwanken zwischen einem seinem und seiner Kinder Charakter sich zuwendenden Wohlwollen, das eine Verbindung mit ihnen anstrebt, oder einer durch die Vortrefflichkeit seines Bodens verursachten Verkehrsverbindung. Jedenfalls bezeugt das טובל בשמן רגלו die übergroße Fruchtbarkeit seines Bodens.

V. 25. ברזל וגו׳. Alle bisherigen Segnungen sprechen von dem Gesegneten in der dritten Person. Die folgenden Segensaussprüche bis zum Schlusse sind offenbar von allgemeinem, die Gesamtheit Israels betreffendem Inhalt und sind an diese in der Anrede der zweiten Person gerichtet. Da nun diese Anrede bereits mit diesem V. 25 beginnt, so dürften überhaupt die Segnungen der einzelnen Stämme bereits mit V. 24 schließen und ein rascher Übergang zum allgemeinen mit diesem V. 25 eintreten. Wir haben oben zu V. 6 gesehen, wie auch der Übergang vom allgemeinen zu dem besonderen der Einzelstämme ohne Parschaabsatz geschieht. Ebenso geht hier das Segenswort Moses ohne Absatz wieder von dem Besonderen zum Allgemeinen zurück. Durch diese äußere Form ist das alle betreffende Allgemeine (Verse 2—5 und 25—29), als der eigentliche, alle und alles gemeinsam umfassende Segen gekennzeichnet, innerhalb dessen nur einzelne, diesen allgemeinen Segen an hervorleuchtenden Eigentümlichkeiten einzelner Stämme bekundende Züge sich einreihen. Diese Besonderheiten, welche von V. 13 an sich vorzüglich auf die gesegnete Bodenbeschaffenheit beziehen, erhalten, wie wir glauben, noch in diesem V. 25 einige allgemein ergänzende Züge, mit welchen dann die Rede sich wieder rasch der Beendigung des Gesamtsegens zuwendet. Nachdem nämlich mit Juda, Levi und Benjamin der vornehmlichen Träger der Nationalmacht, der Nationallehre und des Nationalheiligtums gedacht war, sprechen die Segnungen der übrigen sieben Stämme den von Eigentümlichkeiten der Einzelgebiete getragenen Nationalwohlstand aus. Diesem gesegneten Bilde vom jüdischen Lande fügt der V. 25 noch ergänzend ein paar Worte vom Mineralreichtum und Klima bei und steigt die Rede dann mit V. 26 zu dem alles in einen Gesamtsegen wieder zusammenfassenden Schluß.

Werfen wir einen Blick auf die Karte von Palästina, so dürfte die Reihenfolge, in welcher die Stämme hier genannt sind, außer dem inneren Zusammenhang auch noch durch die räumliche Lage gegeben gewesen sein, in welcher Moses von seinem Standpunkt aus bei Nebo das Land und damit die Gebiete der einzelnen Stämme überschaute. Er stand im Gebiete Reuben. Über das tote Meer hinübersehend, traf sein Blick Juda und Benjamin, denen sich im Geiste nach dem vornehmlichen Felde seiner Wirksamkeit Levi einfügte. Unmittelbar daran nahmen die eigentliche Mitte des Landes der Stamm Efrajim und der diesseitige Teil Menasches ein, woran sich wieder unmittelbar nordwärts Jissachar und Sebulun schlossen. Mit dem Übergang zu Juda und dem Fortschritt zu Efrajim und Menasche hatte die Umschau im jenseitigen Osten Gad, und ihm gerade gegenüber im diesseitigen Westen Dan zurückgelassen. Diese nachholend schließt sich durch die Dan'sche Eroberung Naftali im Nordosten und ihm angrenzend Ascher im Nordwesten an. Ascher bildet die äußerste nordwestliche Spitze des Landes. Darüber hinaus trifft den Blick der Libanon, der noch mit dem Mineral-

26. Nichts gleicht diesem Gott, Jeschurun! Er lenket Himmel in deinem Beistand und in seiner Erhabenheit Wolken.

27. Träger jedes verrinnenden Zeitmomentes ist der Gott der Vorzeit, und Er ist aus der Tiefe herauf der ewig alles tragende Halt. Er hat vor dich her den Feind vertrieben, Er Vernichtung gesprochen.

26. אֵין כָּאֵל יְשֻׁרוּן רֹכֵב שָׁמַיִם בְּעֶזְרֶךָ וּבְגַאֲוָתוֹ שְׁחָקִים׃

שש׃ 27. מְעֹנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם וּמִתַּחַת זְרֹעֹת עוֹלָם וַיְגָרֶשׁ מִפָּנֶיךָ אוֹיֵב וַיֹּאמֶר הַשְׁמֵד׃

---

reichtum in seinem Schoße den Segen des Landes schließt. Dies spricht der schauende Blick in ברזל ונחשת מנעלך aus. מנעלך, von נעל schließen, מנעול Verschluß, Thürschloß, bezeichnet hier das Libanongebirge als den Verschluß, die natürliche feste Grenzwehr des Landes gen Norden, die zugleich zu dem bereits geschilderten Bodenreichtum der Vegetation auch noch einen Reichtum an Mineralien für den Bergbau bringt, und כימיך דבאך. Die Wurzel דבא kommt nicht wieder vor. Die Lautverwandtschaft mit דוה: siech sein, דפה, wovon דופי: Makel, weist für דבא auf den Begriff eines Schwächezustandes hin. כימיך דבאך sagte daher, wie wir glauben: deinen Tagen entsprechend ist deine Kraftabnahme, d. h. in deinem Lande altern die Menschen nicht vor der Zeit. Ist diese Auffassung richtig, so würde damit die wohlthätigste Beschaffenheit des Klimas bezeichnet sein, das der normalsten Entwickelung des Menschen günstig ist. Indem aber dann dieser letzte Zug im Segensbilde des Landes sich an den Anblick des Libanons knüpft, jenes Gebirges, welches hoch oben im Norden die schützende Nordgrenze, mit seinen südwärts auslaufenden Absenkungen aber ganz eigentlich das Gestaltungsgerippe des Landes bildet (siehe zu Kapitel 3, 25), so dürfte es nicht fern liegen, zu meinen, die klimatische Beschaffenheit des Landes sei in sehr wesentlichem Maße eben durch dies Libanongebirge gegeben, und knüpfte sich die Erwähnung des klimatischen Segens um so mehr an den Anblick des Libanons, der nicht nur ein natürliches Bollwerk mit Mineralreichtum in seinem Schoße bildet, sondern klimatische Gesundheit über das ganze Land hin verbreitet: ברזל ונחשת מנעלך וכימיך דבאך. —

V. 26. אין וגו׳. כָּאֵל: Dieser Bekundung Gottes, Gott, wie er da sich bekundet, gleicht nichts, nirgends bekundet sich Gott so wie dir, ישורן, wenn du „Jeschurun“ bist, wenn du „abweichungslos“ deiner Pflicht treu lebst. רכב שמים, nicht השמים: was von der außerirdischen Welt einen Einfluß auf dein Gedeihen üben kann, das lenkt Er in deinen Beistand, d. h.: indem Er dir beisteht, lenkt Er Außerirdisches zu diesem Ziele. שחקים, ובגאותו שחקים, im Vergleich zu שמים, gehören schon zu dem irdischen Bereich, bilden sich ja auch von der Erde hinauf; daher: ובגאותו, in all seiner Erhabenheit, so hoch über alles Irdische hinaus Er erhaben ist, lenkt Er doch auch deinen irdischen Himmel in deinen Beistand.

V. 27. מעונה (siehe 3. B. M. S. 421). Er, der von aller Urvergangenheit her Gott ist, trägt den verrinnenden Zeitmoment jeder Gegenwart, und er ist nicht nur ein Gott aus der Höhe, was מתחת aus der Tiefe herauf, זרעת עולם die „ewigen Arme“ bildet, d. h. was von aller Vergangenheit her in alle Zukunft hin alles hienieden trägt, das ist Er. זרועות, nicht זרוע, die irdischen Dinge bedürfen der vielfältigsten Arme, die ihr Dasein tragen. Er, der somit der Gott aller Zeiten, aller Räume und

28. וַיִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בֶּטַח בָּדָד עֵין יַעֲקֹב אֶל־אֶרֶץ דָּגָן וְתִירֹושׁ אַף־שָׁמָיו יַעַרְפוּ־טָל׃

28. Da gewann nun Israel Stätte, sicher gesondert Jaakobs Quell, für ein Land von Korn und Most, selbst Tau triefen seine Himmel.

29. אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כָמֹוךָ עַם נושַׁע בַּיהוָה מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר־חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל־בָּמֹותֵימֹו תִּדְרֹךְ׃ ס

29. Dein ist aller Fortschritt, Jisrael, wer gleicht dir, Volk, im Heil durch Gott, den Schild deines Beistandes, und der das Schwert ist deiner Hoheit; es verleugnen deine Feinde sich dir, und auf ihre Höhen trittst du!

---

aller Dinge in allen Zeiten und Räumen ist, Er hat in der Gegenwart das Land als den zu deiner Entwickelung bestimmten Raum dir angewiesen und darum die Entfernung der Bewohner aus dem Lande verhängt. השמר ist Infinitiv.

V. 28. וישכן וגו׳. Nur durch Gott, der מענה וגו׳ ויגרש וגו׳, hat Israel seine Stätte auf Erden gefunden, בטח בדד, in Absonderung gesichert, unter Gottes Schutz vom Zusammenhang mit andern Volkesgestaltungen auf Erden gelöst, עין יעקב: tief bedeutsam heißt es nicht יעקב על עין ארץ דגן ותירוש, nicht: Jaakob an dem Quell eines reichgesegneten Landes, sondern: עין יעקב אל ארץ וגו׳, wörtlich: Jaakobs Quell zu einem Lande hin voll Korn und Most, d. h. nicht Jaakob blühet durch das Land, sondern das Land blüht durch Jaakob. Von Jaakob geht der Quell aus, durch welchen das Land zu einem korn- und mostreichen Lande wird. Die Blüte des Landes ruht nicht auf physischen Ursachen; das von Jaakob zu erwartende sittliche Verhalten, die sittliche Lösung seiner Aufgabe soll der Segensquell seines Landes werden, daher: אף שמיו יערפו טל. Unmöglich kann die in אף liegende Steigerung sich auf טל, Tau beziehen, daß etwa der Himmel ihm selbst reichlichen Tau spende. Tau ist ja der naturgemäßeste, fast nimmer fehlende Niederschlag aus der Atmosphäre, טל לא מיעצר, selbst in regenlosen Jahren, wie nach Elijahus Ankündigung, bleibt der Tau nicht aus (Thaanith 3 a u. b); man kann daher nicht sagen: selbst Tau gewährt ihm der Himmel. Vielmehr liegt, wie wir glauben, der Nachdruck auf dem Suffixum שמיו, selbst Tau, diese sonst so regelmäßige, der Naturordnung angehörende Spende, gewähren ihm seine Himmel, d. h. gewährt ihm der Himmel, weil er über Jaakobs Land sich wölbt, weil Jaakobs sittliche Bestimmung und sittliches Verhalten den Segen verdient. Selbst im Tau macht sich Jaakobs Wirken fühlbar! Ähnlich dürfte auch die sonst schwer erklärbare Steigerung (Richter 5, 4) גם עבים נטפו מים zu verstehen sein. Als Gott bei מתן תורה in die irdische Nähe trat, fühlte die ganze irdische Welt seine Nähe, und selbst der sonst den Wolken natürliche Tropfen bekundete seine Gegenwart. Dort allerdings dürfte vielleicht auch schon das Vorhandensein von Regenwolken an dem sonst wolkenlosen Wüstenhimmel das Ungewöhnliche bedeuten.

V. 29. אשריך ישראל (siehe 1. B. M. zu Kap. 30, 13). In Israel findet das einzige Prinzip Verwirklichung, dem ein ewiges Fortschreiten gewiß ist; es ist die menschengesellschaftliche Gestaltung auf Erden, welcher Gott, der Gott aller Zukunft, das Heilesdasein gewährleistet, Er steht ihr schirmend gegen alles Gefährdende bei, und Er ists, der ihr das Schwert ihrer Hoheit verleiht, d. h. Er verleiht ihr die nationale Hoheit unter den Nationen, die bei allen anderen vom „Schwerte" getragen ist.

לד שביעי. 1. וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב אֶל־הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיַּרְאֵהוּ יְהוָה אֶת־כָּל־הָאָרֶץ אֶת־הַגִּלְעָד עַד־דָּן:
2. וְאֵת כָּל־נַפְתָּלִי וְאֶת־אֶרֶץ אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֵת כָּל־אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן:
3. וְאֶת־הַנֶּגֶב וְאֶת־הַכִּכָּר בִּקְעַת יְרֵחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד־צֹעַר:
4. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה הֶרְאִיתִיךָ בְעֵינֶיךָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר:
5. וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד־יְהוָה בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל־פִּי יְהוָה:

Kap. 34. V. 1. Moſche ging von den Öden Moabs hinan zu dem Berge Nebo, zu dem Gipfel der Höhe, welche vor Jericho liegt, und Gott zeigte ihm das ganze Land, das Gilead bis Dan,

2. das ganze Naftali, das Land Efrajim und Menaſche, und das ganze Land Jehuda bis zum Hintermeer,

3. den Süden und die Thalebene, die Ebene Jericho's, der Dattelſtadt, bis Zoar.

4. Und es ſprach Gott zu ihm: Dies iſt das Land, von dem ich Abraham, Jizchak und Jaakob geſchworen: deinen Nachkommen werde ich es geben. Gezeigt habe ich es dir mit deinen Augen, dorthin hinüber ſollſt du nicht kommen.

5. Da ſtarb dort Moſche, der Diener Gottes, im Lande Moab nach Gottes Ausſpruch.

ויכחשו איביך לך, es kommt die Zeit, wo das von dir hochgehaltene Prinzip ſo ſiegreich hoch hervorleuchtet, daß alle deine Gegner ihre gegenſätzliche Vergangenheit verleugnen und du die Höhen aller menſchlichen Beſtrebungen beſteigſt, die ſie alle auf anderem Wege vergebens zu erzielen geſucht. —

Kap. 34. VV. 1—3. ויעל וגו׳. Über die Benennung der Gebietsteile nach den Stämmen ſchon vor der Verteilung ſiehe zu 4. B. M. 34, 19.

הים האחרון ſiehe zu Kap. 11, 24. — הככר iſt die Thalebene des Jordans (ſiehe 1. B. M. 13, 10).

V. 5. וימת וגו׳, על פי ד׳. Es war Gottes ausgeſprochene Beſtimmung, daß Moſes im jenſeitigen Lande ſterben ſolle. Das Bedeutungsvolle dieſes Umſtandes für die ganze Sendung Moſis haben wir bereits wiederholt erörtert (ſiehe 4. B. M. 20, 12 u. 27, 14, ſowie 5. B. M. 3, 26). Daher dieſe ausdrückliche Erwähnung im Momente des Ereigniſſes. — Baba Bathra 15 a differieren die Anſichten. Nach der einen habe Joſua die acht Verſe von hier bis zum Schluſſe geſchrieben, nach der anderen ſeien auch dieſe Verſe wie die ganze תורה von Moſes Hand nach Gottes Diktat, nur habe bis dahin Moſes das von Gott Vernommene vor dem Niederſchreiben ſich wiederholt, dieſe acht Verſe aber ſchweigend mit Thränen geſchrieben. עד כאן הב״ה אומר ומשה אומר וכותב מכאן ואילך הב״ה אומר ומשה כותב ברמע. Vielleicht liegt dieſem Satze auch der Gedanke zu Grunde: was Moſes bis hierher zu ſchreiben hatte, war ihm auch für ihn geſprochen, zu ſeiner Beherzigung, er wiederholte es ſich und ſchrieb es für das Volk nieder. Der Inhalt dieſer acht Verſe geht aber über ſein hienieden Daſein hinüber, er hatte und zumal auch der Nachruhm, mit dem er ſchließt, nichts für ihn zu Beherzigendes. Dieſe

6. וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוּל בֵּית פְּעוֹר וְלֹא־יָדַע אִישׁ אֶת־קִבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃

6. Er begrub ihn im Thal im Lande Moab, Beth Peor gegenüber, und niemand hat sein Grab erkannt bis auf diesen Tag.

7. וּמֹשֶׁה בֶּן־מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה בְּמֹתוֹ לֹא־כָהֲתָה עֵינוֹ וְלֹא־נָס לֵחֹה׃

7. Mosche war hundertundzwanzig Jahre alt, als er starb; sein Auge war nicht schwach geworden und seine Frische nicht gewichen.

8. וַיִּבְכּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב שְׁלֹשִׁים יוֹם וַיִּתְּמוּ יְמֵי בְכִי אֵבֶל מֹשֶׁה׃

8. Israels Söhne beweinten Mosche in Moabs Öden dreißig Tage; da waren die Tage des Weinens der Trauer um Mosche zu Ende.

9. וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מָלֵא רוּחַ חָכְמָה כִּי־סָמַךְ מֹשֶׁה אֶת־יָדָיו עָלָיו וַיִּשְׁמְעוּ

9. Jehoschua, Sohn Nuns, war erfüllt vom Geist der Weisheit, denn Mosche hatte seine Hände auf ihn

---

acht Verse schrieb er nur ganz objektiv nach Gottes Diktat für sein Volk mit Thränen nieder. — Auch beim Vorlesen desselben, bei קה"ת, macht sich der besondere, schmerzliche Inhalt dieser den Tod Moses berichtenden Verse darin bemerkbar, daß יחיד קורא אותן (daselbst), daß, nach allgemeinster Auffassung, sie nicht auf mehrere verteilt, sondern nur von einem gelesen werden, ähnlich, wie wir glauben, dem אין מפסיקין בקללות אלא אחד (Megilla 31 a) und zwar, je nach der Auffassung aus ähnlichen Gründen. קורא את כולן

V. 6. ויקבר אתו בגי. Nach Sota 9 b ist das Subjekt von ויקבר der vorhergehende ד', על פי ד', und wird daselbst 14 a darauf hingewiesen, wie Anfang und Ende der תורה Gott selbst in vom Menschen nachzuahmender Übung der גמילות חסדים an Lebenden und Toten zeigt, 1. B. M. 3, 21 giebt Gottes Beispiel als מלביש ערומים, unsere Stelle alle קובר מתים. דרש רבי שמלאי תורה תחלתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים תחלתה גמילות חסדים דכתיב ויעש ד' אלדים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם וסופה גמילות חסדים דכתיב ויקבר אותו בגי (Sifri zu 4. B. M. 6, 13) ר' ישמעאל. Nach wäre aber אתו reflexiv, er begrub sich, er legte sich selbst ins Grab, um dort zu sterben, ähnlich wie יביא אתו אל פתח אהל מועד (4. B. M. 6, 13) und והשיאו אותם עון אשמה (3. B. M. 22, 16); siehe daselbst. — ולא ידע איש את קברתו: Grab, wie מצבה אל קבורתה (1. B. M. 35, 20), וקברתני בקבורתם (daselbst 47, 30). Wenn man erwägt, welchen oft an Abgötterei streifenden Kultus die Grabstätten großer, um die Menschheit verdienter Männer gefunden haben, so begreift man die Größe dieses letzten Zuges im Lebensbild unseres Moses. —

עד היום הזה siehe zu 1. B. 32, 33.

V. 7. ומשה וגו'. לחה, ענבים לחים (4. B. M. 6, 3) frische Trauben, daher לֵחַ oder רַעֲה wie רַע und לְחָה: Frische. Die Wurzel scheint לחה, verwandt mit לאה, להה, welche beide ein Verschwinden der Kräfte bedeuten (siehe 1. B. M. 47, 13), wozu לחה mit gegensätzlichem ח, wie נוע u. s. w., den Gegensatz ausdrückt: das unverkürzte Dasein, die Frische der Kräfte. לחה mit dem Feminalzeichen ה statt ו, eine Frische, die dem Schwächealter der Person nicht gewöhnlich war (siehe zu Kap. 31, 2).

V. 8. ויבכו וגו'. ויתמו ימי בכי אבל משה, die Tage des Weinens, in welchem die Trauer um Moses sich äußerte, waren damit zu Ende, die Trauer dauerte fort.

V. 9. ויהושע וגו' (siehe zu 4. B. M. 27, 18).

אֲלֵיהֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

gestützt; und Jisraels Söhne gehorchten ihm und thaten wie Gott Mosche geboten hatte.

10. וְלֹא־קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ יְהוָה פָּנִים אֶל פָּנִים׃

10. Und nicht steht wieder ein Prophet auf in Jisrael wie Mosche, dem Gott Angesicht zu Angesicht sein Erkennen zugewandt,

11. לְכָל־הָאֹתֹת וְהַמֹּפְתִים אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ יְהוָה לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל־עֲבָדָיו וּלְכָל־אַרְצוֹ׃

11. in Hinblick auf alle die Zeichen und Überzeugungsthaten, die im Lande Mizrajim an Pharao, an allen seinen Dienern und an seinem ganzen Lande zu vollbringen, Gott ihn gesandt hatte,

12. וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָּל־יִשְׂרָאֵל׃

12. und in Hinblick auf die ganze starke Hand und auf all das große Furchtbare, welches Mosche vor den Augen von ganz Jisrael vollbracht hat.

VV. 10—12. ולא קם נביא וגו׳ לעיני כל ישראל. Diese drei Schlußverse sind die Besiegelung des durch Moses gebrachten Gottesgesetzes und sichern ihm seine ewige Unantastbarkeit und Unveränderlichkeit. Sie heben daher aus Moses Sendung nur drei Momente und zwar die hervor, welche jeder etwaigen ganzen oder teilweisen Abrogierung des göttlichen Gesetzes durch irgend einen späteren Propheten, sowie jeder kecken oder leichtsinnigen Hintansetzung desselben einen ehernen Schild ewig entgegenhalten. Das לא קם וגו׳ des V. 10 bezieht sich auch auf das לכל וגו׳ des V. 11 und 12. Sowohl hinsichtlich der ידיעה פנים אל פנים, als der אותות ומופתים במצרים und der יד חזקה ומורא גדול, die er לעיני כל ישראל zu vollbringen hatte, steht Moses einzig da.

Die Unmittelbarkeit, in welcher Gott sich und seinen Willen Moses für die von ihm zu vollbringende Sendung, zu welcher er ihn — ידעו (siehe 1. B. M. 18, 19 und 2. B. M. 33, 12) — aus dem Menschenkreise hervorgehoben, kundthat, wird von keinem späteren Propheten erreicht, ihrer wird keiner in Jisrael wieder sich rühmen können. פנים אל פנים, Angesicht zu Angesicht empfing Moses jedes Wort seiner Sendung, — 2. B. M. 33, 11 und 4. B. M. 12, 8 — kein nicht in solcher unverhüllter Unmittelbarkeit empfangenes Wort wird je an einem Laut der Moses unvermittelt gewordenen Gottesworte rütteln können. Und die Gott und seine Allmacht bekundenden אותות ומופתים, mit welchen Moses in seiner Gottessendung Israel aus Egyptens Gewalt für Gott und sein Gesetz frei zu machen hatte, und die יד החזקה und מורא הגדול, die starke, sich ihr Eigentum nicht entreißen lassende Hand und die von jedem Ungehorsam zu fürchtende Größe, die sodann Moses לעיני כל ישראל in Israel und gegen Israel für das von ihm gebrachte Gesetz und Israels Erhaltung für dasselbe zu vollbringen hatte: die stehen für alle Zeiten jeder äußeren Gewalt und jeder inneren Keckheit und Verirrung warnend entgegen, die es je unternehmen möchten, Israel in seinem Berufe zu entfremden und damit das Werk der Sendung Moses zu gefährden. —

חזק.

כנלכואע.

3 1761 09703588 5